الفكر الأخلاقي الجديد
ودراسات أخرى

الدكتور : أحمد عبد الحليم عطية

دار الثقافة العربية
٢٠٠٧م

نتناول فى هذا العمل ؛ الذى يعد الجزء الثانى من كتابنا دراسات أخلاقية ست دراسات تتناول قضايا أخلاقية مختلفة ، الأول حول الأخلاق الأرسطية وهى دراسة مقارنة تعرض لأخلاق أرسطو كما تظهر فى كتابه نيقوماخوس وتوضح أثر هذه الأخلاق فى الأخلاق الإسلامية عند كل من الكندى والفارابى ويحيى بن عدى والعامرى وابن سينا وابن رشد . وتدور الدراسة الثانية حول موضوع هام لدى فيلسوف قرطبة هو موقفه من المرأة ، تحت عنوان "المرأة عند ابن رشد ، ملاحظات أولية " اعتمادًا على ما جاء فى كتاباته الفقهية وشرحه على كتاب أفلاطون السياسة المعروف بالجمهورية . بينما تتناول الدراستين الثالثة والرابعة الأخلاق الحديثة عند كل من ديكارت وهيجل وتدور الدراسة الخامسة عن الأخلاق عند نيتشه وجينالوجيا القيم، نيتشه الذي تعد فلسفته أهم مصادر ما بعد الحداثة مع هيدجر ، والذي كان له تأثيره الكبير على تيارات الفكر الفلسفي المعاصر بدءا من الوجودية وفلسفات الحياة ووصولا لفلسفات ما بعد الحداثة . سنركز على جهوده في مجال فلسفة القيم وتأثيره على أصحاب النظرية العامة للقيمة محللين كتاباته الفلسفية المختلفة باعتبار أن ما قدمه نيتشه بمنهجه الجينالوجي من أهم أسس الفكر الفلسفي المعاصر،الذي يسعى إلى تجاوز الميتافيزيقا تأسيسًا لما يطلق عليه ما بعد الحداثة. وتدور الدراسة الأخيرة حول الأخلاق فى الفكر المعاصر وهل يمكن أن توجد أخلاق نظرية فى عصر ما بعد الحداثة حيث هذه المفارقة : عالم يسير دون اهتمام بالقضايا الأخلاقية ومع هذا فهناك حنين وشوق للأخلاق ، يظهر هذا فى النظريات التى قدمها دولوز عن الرغبة والأخلاق ، ثم أخلاق الحوار عند كارل – أوتو آبل ، وهابرماس وتظهر أيضا لدى

هانز يوناس عن أخلاق المسئولية ، فوكو والأخلاق بوصفها علم جمال للوجود . وجون رولز ونظرية العدالة . وأخيرًا نتوقف عند الأخلاق التطبيقية والطبية الحيوية وأخلاق البيئة. هذا المجال من الدراسة الذي بدأ الاهتمام العربي به منذ فترة قليلة وما يزال في حاجة إلى مزيد من البحث.

الإهداء

إلى طلابى فى قسم الفلسفة بآداب القاهرة أقدم هذه الدراسات لعلها تكون عونًا لهم فى تكوين رؤية نقدية واعية للإنسان فى هذا العصر .

د. أحمد عبد الحليم عطية

الفصل الأول

الأخلاق الأرسطية

وامتدادها فى الفلسفة الإسلامية

مقدمة :

نتناول فى هذه الدراسة النظرية الأخلاقية الأرسطية التى تضمنها كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" [1] وامتدادها لدى الفلاسفة العرب المسلمين: الكندى، الفارابى، ابن عدى، العامرى، مسكويه، ابن باجة وابن رشد، على هذا يخرج عن إطار هذه الدراسة الجهود المختلفة التى قدمها المفكرون والكتاب خارج نطاق الفلسفة بمعناها التقليدى، والتى نجدها فى شكل أفكار أولية فى القرآن والحديث النبوى وبشكل اكثر وضوحا فى علم الكلام والتصوف وأصول الفقه والتى لا يظهر فيها الأثر الأخلاقي الأرسطى[2]ونعتمد فى هذه الدراسة على التحليل النصى لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ورحلة هذا الكتاب داخل نصوص الفلاسفة العرب المسلمين.

---

[1] هناك عدد من الأعمال الأخلاقية قدمها أرسطو هى: الأخلاق إلى نيقوماخوس، والأخلاق إلى أوديموس والأخلاق الكبرى ورسالة صغيرة بعنوان "فى الفضائل والرذائل" يبدو أنها لأحد المشائين وكتاب "فى العدل" ، وأهمها على الإطلاق الأول والثانى. وسنكتفى بما جاء فى الأول من نظريات ، وقد ترجم الكتاب قديما للعربية ترجمة اسحق بن حنين وحققه ونشره عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت 1979 وسبق أن ترجمه عن الفرنسية أحمد لطفى السيد مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة 34.

[2] لسنا بصدد الحديث عن الأخلاق الإسلامية أو الأخلاق فى الفكر الإسلامي فهى اشمل من الأخلاق الفلسفية. وقد رأى أحمد محمود صبحى هذه الأخلاق لدى العقليون والذوقيون أو علماء الكلام والصوفيين. ويمكن دراسة الأخلاق الإسلامية فى مجالات متعددة تعطى مجتمعة صورة دقيقة لهذه الأخلاق انطلاقا من القرآن الكريم والحديث النبوى وعلم الكلام وأصول الفقه وحتى كتب الأدب العربى المختلفة مثل ألف ليلة وكتاب الأغانى وذلك كما فعل المستشرق الهولندى دى بور فى دراسته الأخلاق والحياة الأخلاقية فى الإسلام المجلد الخامس من دائرة معارف الدين والأخلاق انظر ترجمتنا ودراستنا لهذا العمل فى دراسات أخلاقية دار قباء القاهرة 2000 م.

وإذا تساءلنا لماذا أرسطو اليوم؟ تقابلنا إجابتين: الأولى قدمها أحمد لطفى السيد حين اقبل على ترجمة الأخلاق إلى نيقوماخوس فى العشرينات من القرن العشرين، الثانية قدمها برتران سان- سرنا فى الفصل الثامن والأخير من كتابه "العقل فى القرن العشرين حيث يستشعر ضرورة العودة إلى أرسطو. وتحت عنوان "أرسطو مفكر عصرى" يتساءل فيما يفكر أرسطو لو عاد إلينا فى نهاية القرن العشرين.

يتساءل برتران سان- سرنا ونتساءل معه هل سيجد أرسطو أمامه المفتش العام ليفرض عليه الصمت أم انه سيلقى النجاح؟ يقول "نود الإصغاء إلى أرسطو جالسا فى لجنة عن الأخلاقيات: هل سيقبل نسبية وتنوع الأخلاق بوصفها واقعا؟ هل سيعير انتباهه لهابرماس؟ هل سيقود أعضاء اللجنة إلى الكشف عما وراء اختلاف القيم من كلية مستترة غير متعالية حالة عند الفاعلين؟ هل سيضيف مؤلف كتاب الشعر فى تأمله للقرن العشرين فصلا لدراسته عن التراجيديا؟ لعله سيرينا أن التراجيديا ليست إلا ممارسة الاختيار، عندما تكون محكات التقييم متعددة ولا تنتهى إلى الوحدة. إن كتاب الشعر بالفعل لا يتناول الفن وحسب، انه يتناول العمل، صعوبته وعتمته وصراعاته. [3] وأرسطو فوق كل شىء هو أبو الأخلاقيات. إن الأخلاق وإن كانت كلية فى التزاماتها القصوى لا تغفل قط عن تفرد الكائنات والظروف.

إننا نعيش ونعمل ونفكر فى عالم غير مستقر الأشكال والقوى.. يضاف إلى ذلك ان المفكر المأساوى هو أيضا محلل الأزمات. ولهذا لا نحس به (أرسطو) كفيلسوف بعيدا عن عصرنا عندما نفكر فى نهاية

---

[3] برتران سان- سرنا: العقل فى القرن العشرين ترجمة د. فاطمة الجيوشى وزارة الثقافة السورية دمشق ، 2000، ص 248

القرن العشرين، وبشكل خاص عندما نفكر في عدم اليقين الذى يثقل العلم بوصفه نظرية". [4]

ويقدم لنا أحمد لطفى السيد الذى يمثل المدرسة الحديثة فى الفكر المصرى عدة أساليب لإعادة التعرف على فلسفة أرسطو فى العصر الحديث، فهى بالإضافة إلى كونها تمثل الفلسفة العربية الإسلامية والباعث على النهضة الأوروبية الحديثة فهى انسب الفلسفات بالنسبة لنا فى العصر الحالى لاتفاقها مع العقائد القومية والتعاليم الدينية، وهى من جهة أخرى تمكن من الكشف عن الطبيعة والقدرة على الحكم على القضايا المختلفة. ويمكن أن نجد فى تصديره لترجمته "الأخلاق إلى نيقوماخوس" بعض الأقوال التى توضح مبررات توجهه نحو فلسفة أرسطو [5]

يهتم لطفى السيد بالبداية، والبداية عنده هى استمرار للفلسفة العربية الإسلامية، التى هى ليست شيئا آخر سوى الفلسفة بالألف واللام، فلسفة أرسطو طاليس. فنحن (إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجبا علينا أن نجدد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها، أو بطريقة اقرب أن ندرس فلسفة أرسطو طاليس، فإن الفلسفة العربية فى مجموعها هى فلسفة أرسطو طاليس)[6]

---

[4] المصدر السابق. ص 249

[5] أحمد لطفى السيد تصدير ترجمته العربية للأخلاق إلى نيقوماخوس.

يقول: "لما اتجهت الميول العامة منذ زمان إلى إدخال التعاليم الفلسفية فى مدارسنا ومعاهدنا الدينية.. فكرت فى أي مذاهب الفلسفة يمكن الابتداء به بحيث لا يصدم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية. فظننت أن إلى مذاهب بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلاً فى الأفهام وابدعها عن التضاد الصريح للمألوف من منازعنا ش الراسخ من عقائدنا هى فلسفة ارسطو طاليس " ص 13.

[6] المرجع السابق ص 14

إنها- كما يرى الطريق إلى النهضة التى ننشدها، فهى أداة التفكير العلمى الحديث. [7]فهو يريد الجمع بين العلم والدين بين تاريخنا الفكرى والنهضة الأوروبية، لذا يرى أن الطريق القريب والأمين الخالى من العقبات إلى تمكين الفلسفة من بيناتنا العلمية لتنتج فى الذكاء المصرى قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والاختراعات المتنوعة وصحة الحكم على الأشياء هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على المشاهدة فى آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطو طاليس. يقول"ولذلك اعتزمت ان أنقل إلى العربية أهم اجزائها" [8]

أولا: الأخلاق إلى نيقوماخوس

يأتى الأخلاق إلى نيقوماخوس فى مقدمة أعمال أرسطو الأخلاقية وفيه تفاصيل مذهبه الأخلاقى بالإضافة إلى كتابه " الأخلاق الأوديمية" أو الأخلاق إلى أوديموس، يضاف لهذين العملين الأساسيين كتاب "فى الفضائل والرذائل " وهو أقل أهمية وأصالة وكتاب "الأخلاق الكبرى" والذى يعد تلخيصا قا م به أحد المشائين لأخلاق أرسطو. ويتكونا (الأخلاق إلى نيقوماخوس) من عشرة أبواب أو عشرة كتب. سوف نشير إلى محتوياتها وموضوع كل كتاب منها حتى يتسنى لنا بيان معرفة المترجمين والفلاسفة العرب للعمل وتأثيره فى كتاباتهم الأخلاقية ترجمة وتلخيصا وشرحا وتعليقا.

يدور الكتاب الأول حول نظرية الخير والسعادة وينقسم إلى أحد عشر بابا، يوضح الباب الأول أن الخير هو غرض أفعال الإنسان

---

[7] وكما ان النهضة الأوروبية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية.. فكانت مفتاحا للتفكير العصرى الذى اخرج كثيرًا من المذاهب الفلسفية الحديثة. فلا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو واكرر أن اشد المذاهب اتفاقا مع مألوفاتنا الحالية، الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها. رجاء أن تنتج فى النهضة الشرقية مثل ما انتج فى النهضة الغربية ص51.

[8] المرجع السابق ص 19- 20.

جميعها فيذكر الخيرات المختلفة ويبين أهمية الخير الأقصى، وعلاقة الأخلاق بالسياسة. ويبين الباب الثانى أن الغرض الأسمى للإنسان هو السعادة واختلاف الآراء فى طبيعة السعادة، اللذة، المجد، الفضيلة، الثروة. ويتناول الباب الثالث المعنى العام للسعادة ونقد نظرية المثل الأفلاطونية والتمييز بين الخيرات فى ذاتها وبين التى ليست خيرات إلا بسبب شىء آخر. والباب الرابع وفيه بيان أن الخير فى كل صنف هو الغاية، وأن السعادة هى الغاية القصوى لجميع أعمال الإنسان فهى مستقلة وكاملة. وأنها لا تعرف إلا من خلال عمل الإنسان. ونجد فى الباب السادس تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع: خيرات البدن، وخيرات النفس والخيرات الخارجية. ويبين أرسطو فى الباب السابع أن الإنسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذى يمكن أن يكون سعيدا، لأنه وحده الجدير بالفضيلة ويناقش هل يشعر الإنسان بالخيرات والشرور بعد الموت؟ ويبين فى الباب الثامن أن الفضيلة هى علة السعادة الحقة، ويعرض فى الباب العاشر نظرية أودكس فى اللذة، ويوضح أن السعادة تستوجب احترامنا لا مدائحنا لأنها المبدأ والعلة للخيرات التى نرغب فيها.

ويقسم فى الباب الحادى عشر الفضائل إلى فضائل عقلية وفضائل خلقية.

ويدور الكتاب الثانى الذى يتكون من تسعة أبواب على نظرية الفضيلة حيث يميز كما ذكرنا الفضائل إلى عقلية وأخلاقية وأن الفضيلة تتكون عن طريق العادة ويؤكد فى الباب الثانى على ضرورة الاعتدال فالإفراط أو التفريط يفسد الفضيلة. ويؤكد فى الباب الثالث على ضرورة الاهتمام باللذة والألم. ويحدد فى الباب الرابع شروط العمل الفاضل الثلاثة وهى: العلم والإرادة والثبات ويقدم فى الباب الخامس النظرية

العامة للفضيلة وفى السادس طبيعة الفضيلة والوسط الأخلاقى وصعوبة تحديده، وأن الفضيلة وسط بين رذيلتين إحداهما إفراط والأخرى تفريط. ويتناول فى الباب السابع فضائل: الشجاعة والاعتدال والسخاء والأريحية وكبر النفس والصدق والبشاشة والصداقة والتواضع والإخلاص والحسد وسواء النية. ويواصل فى الباب الثامن بيان ذلك حيث تقابل الوسط والطرفين والتاسع فى صعوبة أن يكون الإنسان فاضلا. ويتناول فى الكتاب الثالث بقية نظرية الفضيلة فى الشجاعة فى الاعتدال وذلك فى ثلاثة عشرة بابا وتدور الأبواب الخامسة الأولى على الإرادة والأفعال الإرادية والسادس فى أن الفضيلة والرذيلة إرادتان والسابع والثامن فى الشجاعة والتاسع فى أنواع الشجاعة ومن الحادى إلى الثالث عشر فى الاعتدال.

ويستمر فى الكتاب الرابع فى تحليل الفضائل المختلفة: السخاء، الأريحية، المروءة.

الحلم، الصدق، الحياء.

ويتناول فى الكتاب الخامس بأبوابه الأحد عشر نظرية العدل الأول فى حد العدل والثانى التمييز بين العدل والظلم أو الفضيلة والرذيلة والتمييز بين نوعين من العدل، الأول سياسى اجتماعى ثم يتناول فى الباب الثالث والآخر قانونى يتناوله فى الباب الرابع ثم يتناول الظلم فى الباب السادس.

ويتناول الكتاب السادس نظرية الفضائل العقلية التى ينبغى من أجل فهمها حق الفهم دراسة النفس ويتناول وسائل النفس للوصول إلى الحق: الفن، العلم، التدبير، الحكمة، والعقل الذى يتناولها فى الفصول التالية. ويخصص الكتاب السابع لنظرية اللذة حيث يتناول أنواع اللذة

والألم، هل اللذة خير وهل هى الخير الأعلى؟ أنواع اللذات وأسبابها، العلاقة بين اللذة والسعادة.

وموضوع الكتاب الثامن الصداقة، مميزاتها، فى أنها ضرورية لحياة الإنسان، أهميتها للفرد وأهميتها للسياسة، الصداقة والحب. والباب الثانى فى موضوع الصداقة ويبين فى الثالث أنواعها: صداقة المنفعة وصداقة اللذة وصداقة الفضيلة. ويقارن بينهم فى الباب الرابع وفى السادس الصداقة الحق وفى التاسع روابط العدل بالصداقة فى كل صورها والثانى عشر فى المحبة العائلية ويتابع فى الكتاب التاسع نفس الموضوع فيتحدث عن: العطف، الوفاق، النعم، الآثرة أو حب الذات، عدد الأصدقاء، هل الأصدقاء ضروريون؟ ويعود فى الكتاب العاشر لتناول اللذة والسعادة. حيث يعرف فى الباب الأول اللذة وأنها هى أكثر الاحساسات ملاءمة للنوع الإنسانى، وأهميتها فى التربية وفى الحياة ويفحص فى الباب الثانى النظريات السابقة فى طبيعة اللذة حيث يعرض نظرية أويدوكس الذى يجعلها الخير الأعلى ورأى أفلاطون وتصوره الخاص للذة. ويقدم فى الباب الثالث النظرية الجديدة للذة ويبين فى الباب الرابع الارتباط بين اللذة والحياة ويوضح فى الباب الخامس اختلاف اللذات وتنوعها بين لذات حسية ولذات عقلية ثم يعود إلى تناول السعادة فى الباب السادس وأنها تختلف عن اللذة وفى الباب العاشر والأخير يؤكد أهمية العمل، وتأثير الطبع وضرورة التربية الحسنة والسياسة وارتباط علم الأخلاق والسياسة وأن السياسة عنده تتلو الأخلاق.

تلك هى الموضوعات الأساسية التى عرض لها أرسطو فى كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس العشرة التى توضح لنا نظريته فى الخير والخير الأقصى والسعادة والفضيلة والرذيلة ؟ الفضائل المختلفة واللذة

والألم والفرق بين اللذة والسعادة وموقفه المتميز حول اللذة الذى يختلف عن موقف السابقين عليه وغيرها من موضوعات كالعدل والظلم والصداقة والمحبة التى أثرت لدى الفلاسفة العرب كثيرا من التأملات كما سنرى فى الفقرات القادمة.

ثانيا: الأخلاق إلى نيقوماخوس والفلاسفة العرب المسلمين

ا- الكندى

لا نستطيع وفق ما تبقى لدينا من مؤلفات للكندى أن نؤكد على تأثره بالأخلاق النيقوماخية حيث تذكر المصادر القديمة للكندى عدة رسائل أخلاقية مثل "رسالة فى التنبيه على الفضائل كما نجد عند ابن النديم، أو كتاب الفضائل فى آداب النفس كما لدى ابن جلجل، بينما يذكر لـه صاعد الأندلسي (، كتاب آداب النفس " ورسالته "فى تسلية الأحزان " المعروفة باسم "رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان ". والأخيرة فقط هى المتاحة للقراء المعاصرين [9] بينما فقدت الرسائل الأخرى وغيرها مثل "رسالته فى خبر فضيلة سقراط ". ومن هنا اتجهت الأبحاث القليلة، التى دارت حول فلسفته الأخلاقية إلى التأكيد على الجوانب السقراطية الأفلاطونية والرواقية عنده.

حيث نجد كل من ماجد فخرى فى: (تاريخ الفلسفة الإسلامية) و"دراسات فى الفكر الأخلاقى العربى" يشير إلى الأثر السقراطى فى الأخلاق عند الكندى [10] وكذلك حنا الفاخورى وخليل الجر فى "تاريخ

---

[9] انظر. ابن النديم: الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران ص 319 وابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد. القاهرة 1955 ص 73 ، 74 وصاعد الاندلسى: طبقات الأمم تحقيق حياة العهد بوعلوان، دار الطليعة بيروت 1985.

[10] ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الدار المتحدة للنشر 1974، ص 133 0 134 وايضا دراسات فى الفكر الأخلاقى العربى نصوص اختارها وقدم لها د. ماجد فخرى، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت 986 1 ص 237.

الفلسفة العربية" [11] وناجى التكريتى فى "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام "، الذى يؤكد الأثر الأفلاطونى لديه. لقد كان يتصور إلى عهد قريب، كما يرى التكريتى، أن الكندى فيلسوف مشائى، ولكن ظهور رسائله وطبعها ألقى أضواء كثيرة على حواش فلسفته، ولا شك أن جزءا كبيرا مهما من هذه الفلسفة أرسطى. ولكن جزءا منها لا يقل فى أهميته عن الجزء الأرسطى يمكن أن نقول عنه إن أساس فلسفته أفلاطونى. لقد فطن صاعد الاندلسى إلى تأثر الكندى بأفلاطون، إلا أن أوضح اثر لأفلاطون على الكندى هو نظريته فى النفس، وكذلك ما يتعلق بالسيرة الفلسفية كما ترد فى رسالته فى دفع الاحزان " [12] التكريتى ص 135، 137، 143، 146 ونجد نفس الموقف لدى ريتشارد فالتزر R.Walzer فى كتابه Greek into Arabic خاصة فى New studies on Al-Kindi الذى يرى فيها "إن فلسفة الكندى الخلقية غير معروفة إلا قليلا ولكن يبدو أنها أفلاطونية وخصوصا قوله عن الفضيلة، حيث تختلف عن الأخلاق الأرسطية كما فى نيقوماخوس ". ويرى جورج عطية فى دراسته بالانجليزية عن الكندى Al-Kindi The philosopher of The Arabic. إن الفضيلة عنده اقرب إلى الرواقيين، وهذا ما يؤكد عليه فخرى ايضاً فى "الفكر الأخلاقى العربى"، وفضيلة عباس التى اكدت أصول أفكار الكندى الرواقية. فنظرة الكندى إلى السعادة لها جانب رواقى وجانب أرسطى أفلاطونى يتمثل الأول فى قوله أن السعيد يملك إرادة منسجمة مع طبائع الأمور والأحداث، والسعادة هى السيرة

---

[11] حنا الفاخورى، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثانى بيروت، دار المعارف 1958 ص 66.

[12] د. ناجى التكريتى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، بيروت ط 2، 1979 راجع صفحات 35 1، 137، 43 1، 46 1.

بمقتضى الطبيعة، وذلك فى دراستها "نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية من الكندى إلى الغزالى" (جامعة بغداد 1976) ومن هنا خصصت دراسة أخرى لها عنون ذو دلالة هى "التأثيرات الرواقية فى رسالة الحيلة فى دفع الأحزان للكندى" التى تؤكد فيها وجود اثر رواقى متأثر بالأفلاطونية المحدثة فى أفكاره عن مصير النفس بعد الموت. (13)

ومن هنا لم يشر إلى الكندى الباحثون الذين تناولوا أثر كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس فى العربية، مثل عبد الرحمن بدوى فى مقدمة تحقيقه للترجمة العربية للكتاب ولا لورانس ف. بيرمان، الذى عرض فى الفقرة الأولى من دراسته اثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نقوماخوس " إلى نقل الكندى الأخلاق النيقوماخية إلى العربية. (14)

2- الفارابى

لقد كانت العربية هى اللغة الأولى التى تمت ترجمة النسخة الكاملة من الأخلاق النيقوماخية إليها. إضافة إلى هذا ظهر تلخيص الاسكندرانيين للكتاب فى العربية. وإذا أردنا تتبع رحلة الكتاب فى العربية نجد ان الفارابى هو أول من اهتم به من الفلاسفة المسلمين. فقد ألف أول شرح للأخلاق النيقوماخية (و أجزاء منه) بالعربية. ومع أن هذا الشرح قد فقد فى العربية، فقد كان له أثر هام فى تطور الفكر

---

(13) وفضيله عباس: نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية من الكندى إلى الغزالى، جامعة بغداد 1976 أيضا، التأثيرات الرواقية فى رسالة الحيلة فى دفع الأحزان للكندى، مجلة اداب الرافدين، جامعة الموصل نقلا عن حسام محيى الدين الالوسى فلسفة الكندى، دار الطليعة، بيروت 1984.

(14) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيق الترجمة العربية لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكالة المطبوعات الكويت المقدمة. ولورانس ف. بيرومان: أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، مجلة القاهرة العدد 150.

الأخلاقى اللاحق. ويمكننا استشفاف طابع هذا الشرح من كتاب الفارابى "فصول منتزعة" من أقاويل القدماء، الذى نشره المستشرق د. م. دنلوب 1961 وأعاد نشره فوزى نجار 1971 مع تصحيحات وزيادات. وهذا الكتاب يوصف فى احد المخطوطات بأنه "جمل وفصول منتخبة من علم الأخلاق تشمل على اكتساب فضائل النفس الإنسانية والإجتناب عن زدائلها". [15]

يذكر لنا ابن أبى اصيبعة من بين كتب الفارابى شرح صدر كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس [16] ويقول ابن النديم أن له تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس [17]. ويشير إليه ابن باجة فى رسالة الوداع بقوله: ".. وهو الذى شأن الناس أن يفهموه من كلام أبى نصر فى شرح نيقوماخيا" [18] وهو ما يؤكد عليه قول الفارابى نفسه فى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين "إن أرسطو فى كتابه المعروف بـ "نيقوماخيا" إنما يتكلم عن القوانين المدنية، على ما بيناه فى مواضع من شرحنا لذلك الكتاب، ولو كان الأمر فيه أيضا على ما قاله فورفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين انه يتكلم عن الأخلاق. [19]

ويثير بدوى قضايا عديدة حول ترجمة الفارابى هذه منها عدم وجود ذكر للأخلاق فى كتاب الفارابى "فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذى منه ابتدأ وإليه انتهى". [20]

---

(15) د. ماجد فخرى: دراسات فى الفكر الأخلاقى العربى، ص 389

(16) ابن أبى اصيبعة: عيون الأبناء فى طبقات الأطباء.

(17) ابن النديم: الفهرست، طبعة فلوجل.

(18) ابن باجة: راسالة الوداع فى رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق د. ماجد فخرى، دار النهار للنشر. بيروت 1968 ص 116.

(19) الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين ، تحقيق البير نصرى نادر مكتبة دار المشرق، بيروت.

(20) والمشكلة الثانية تثيرها عبارة وردت فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين " يقول فيها "وليس ينكر أرسطو أن بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق إلى خلق أسهل وفى

وإذا تناولنا مؤلفات الفارابى نجده انشغل بالأخلاق فى عدة أعمال هى بالإضافة إلى شرحه المفقود على نيقوماخيا و "التنبيه على سبيل السعادة"، و "تحصيل السعادة وفصول منتزعة" [21] وقد أورد لنا ماجد فخرى فى كتابه "الفكر الأخلاقى العربى عدة مقتطفات من فصول منتزعة تدور على قوى النفس وأقسام الفضائل الخلقية والنطقية، وماهية العدالة وصلتها بالاعتدال وأقسام الفضائل الفكرية، والعدل وكلها تعكس بصورة جلية تأثير "الأخلاق النيقوماخية" مما يؤيد أنها قد تكون فصولاً منتزعة من شرحه المفقود على الكتاب. [22]

ويخفف إبراهيم عاتى فى دراسته "الإنسان فى فلسفة الفارابى" من أثر أرسطو على المعلم الثانى. وان كان تحليله ونصوصه تؤكد هذا الأثر وتوضحه. فهو يرى أن الفارابى عارض إثبات وجود الله عن طريق المحرك الذى لا يتحرك واتبع منهج الجدل الهابط الذى يقوم على فكرة الوجود نفسها لمعرفة وجود الله [23]. ويرى أن إشارة اغلب الباحثين لمتابعة الفارابى تعريف أرسطو للنفس غير مطابق للحقيقة، ذلك لأن ابا نصر لم يذكر هذا التعريف مرة واحدة فقط. وان كان أشار إليه منسوبا إلى أرسطو فى رسالة صغيرة هى "المسائل الفلسفية"

بعضهم أعسر، على ما صرح به فى كتاب" نيقوماخيا الصغير" فما المقصود "بنيقوماخيا الصغير""؟ ويناقش بدوى تحليل هذه العبارة كما جاء فى بحثين قدمها دوجلاس م. دنلوب هما: ملاحظات على الترجمة العربية فى النص الوسيط لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس " والثانى "مخطوط تيمور باشا (190 أخلاق) ومختصر الاسكندرانيين ".

[21] حققت أعمال الفارابى الأخلاقية تحقيقا علميا حيث حقق د. سحبان خليفات: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، الجامعة الأردنية، وحقق جعفر آل ياسين: تحصيل السعادة، دار الاندلس ط 2 بيروت 1983 وحقق دنلوب ونشر فصول منتزعة عام 1961، وأعاد نشره فوزى النجار 1971.

[22] د. ماجد فخرى: دراسات فى الفكر الأخلاقى العربى ص 389 0 5 30 وقد خصص دراسة للفلسفة عند الفارابى. الكتاب التذكارى عن الفارابى، اشراف د. ابراهيم بيومى مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

[23] د. ابراهيم عاتى: الإنسان فى الفلسفة الإسلامية نموذج الفارابى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة

ولم يشر إلى انه قد وافق أرسطو على هذا التعريف كذلك لم يشر إلى انه قد رفضه. [24]

ويرى انهما يتفقان فى الإطار العام لتحليل الحواس والتمييز بين الحواس الظاهرة والحواس الباطنة، ويجعل مركز الحس فى القلب متفقا فى ذلك مع أرسطو[25] ونجد لديه نفس التحليل الأرسطى. ويتابع الفارابى تحديد الافردويسى تقسيما رباعيا للعقل عند أرسطو. [26]

ويرى وهو ما يهمنا أن الفارابى يسوى فى السياسة المدنية بين الخير والسعادة، فالسعادة هى الخير على الإطلاق. ويؤكد فى "المدينة الفاضلة" أن السعادة هى الخير المطلوب لذاته وهو يحذو فى ذلك حذو المعلم الأول، الذى يرى ان السعادة هى على التحقيق شىء نهائى كامل مكتف بنفسه مادام انه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان [27]. كذلك الفضيلة عند الفارابى هى خير، ولكن ليس خيراً لذاته، بل لأجل السعادة، وهذا هو موقف أرسطو أيضا الذى يرى أن الفضيلة هى خير يراد، لبلوغ السعادة (ارسطو: ك أب 4 ف 5 ص 191) وتقسيم الفضائل عند الفارابى إلى عقلية وخلقية، الذى يمهده فى فصول المدنى [28] ويعرض للفضيلة الخلقية التى يعرفها تعريف أرسطو ص 333-333). ورأى الفارابى الذى ينفى ان الفضائل توجد عند الإنسان بالفطرة أو الطبع يرجع بجذوره إلى أرسطو[29] (ك 3 ب اف 3 ص ه

---

[24] ويعود الباحث فيذكر أن هناك من الشواهد ما يشير إلى أن ابى نصر تبنى جانبا من تعريف أرسطو للنفس. ويعرض لنظرية الفارابى فى الإدراك الحسى، والتى تشبه تأثير المحسوسات فى الحواس بتأثير الخاتم فى الشمع ، وهى نظرية ذات أصل أرسطى (النفس: ك 3، ف 12).

[25] المرجع السابق ص 136 ، ص 37 1.

[26] المرجع السابق، ص 163.

[27] المرجع السابق، ص 234 0 225.

[28] المرجع السابق، ص 108، أرسطو، ك 2، ب ا، ف ا، ص ه 23

[29] الموضع السابق.

33- 336) والوسط الأخلاقى عند الفارابى كما يقدمه فى (فصول المدنى ص 113) عرضه أرسطو فى الأخلاق ك 3 ب 6 والقضايا المختلفة التى يذكرها الفارابى نقلا عن أرسطو (ك 3 ب 7 ف ا- 113.

- الفضائل صنفان: خلقية ونطقية؟ فالنطقية هى فضائل الجزء الناطق مثل: الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم. والخلقية هى فضائل الجزء النزوعى مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة. وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة وفى حيز كل قسم منها أضداد هذه التى عدت وأغراضها[30]

- قوى النفس: فصل الأجزاء والقوى العظمى التى للنفس خمسة: الغازى والحاس والمتخيل والنزوعى والناطق: أرسطو: ك أف 13. والنفس ك 3.

- القوى الناطقة هى التى بها يعقل الإنسان وبها تكون الروية وبها يقتنى العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال. وهذه منها عملى ومنها نظرى.

- فصل الهيئات الطبيعية والاستعدادات نحو الفضيلة أو الرذيلة مش انضافت إليها الأخلاق المشاكلة لها وتمكنت بالعادة. كان ذلك الإنسان فى ذلك الشىء أتم ما يكون.

- فصل: الأفعال التى هى خيرات، هى الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين هى جميعا شر إحداها إفراط والآخر نقص، وكذلك الفضائل

---

[30] نعتمد هنا فى بيان هذه النصوص على نشرة ماجد فخرى لفصول منتزعة فى كتابه الفكر الأخلاقى العربى ص 391 قارن أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس الكتاب الثانى الفصل الأول، والكتاب السادس، الفصل الثالث.

فإنهـا هيئـات نفـسانية وملكـات متوسـطة بـين هيئتـين وكلتاهمـا رذيلتان [31]

- فصل المعتدل والمتوسط يقال على نحوين، أحدهما متوسط فى نفسه !والآخر متوسط بالقياس إلى غيره، المتوسط فى نفسه مثل توسط الستة بين العشرة والاثنين.. والمتوسط بالإضافة يزيد وينقص فى الأوقات المختلفة وبحسب اختلاف الأشياء التى إليها يضاف مثل الغذاء المعتدل للصبى والمعتدل للرجل النام الكدود فإنه يختلف بحسب اختلاف بدنهما. [32]أقسام الفضائل الفكرية" فصل: اسم العلم يقع على أشياء كثيرة. إلا أن العلم الذى هو فضيلة ما للجزء النظرى هو أن يحصل فى النفس اليقين بوجود الموجودات التى وجودها وقوامها لا يصنع إنسان أصلا.

- فصل: الحكمة هى علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب. [33]

- فصل: العقل العملى هو قوة بها يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغى أن يؤثر أو يجتنب، فى شىء من الأمور التى فعلها إلينا.. وهذا العقل إنما يكون عقلا بالقوة مادامت التجربة لم

---

[31] الفارابى: فصول منتزعة نقلا عن ماجد فخرى ص.39 وأرسطو الكتاب السابع، الفصل ا- 3 فصول منتزعة ص 392 وأرسطو الكتاب السابع، الفصل الأول ص 1145 والفصل الثانى ص 807.

[32] فصول منتزعة ص 393- 394 وأرسطو، الكتاب الثانى الفصل السادس 1106 أ.

[33] فصول منتزعة ص 395 أرسطو، الكتاب السادس، الفصل الثالث، والكتاب السادس الفصل الخامس.

تحصل. فإذا حصلت التجارب فى كل سن من أسنان الإنسان فى عمره. [34]

- فصل: العقل هو القدرة على جودة الرؤية واستنباط الأشياء التى هى أجود واصلح فيما يعمل ليحصل بها الإنسان خير عظيم فى الحقيقة وغاية شريفة فاضلة. كانت تلك هى السعادة أو شىء مما له غناء عظيم فى أن ينال به السعادة. [35]

- فصل التعقل أنواع كثيرة: منها ما هو جودة الرؤية فيما يدبر به أمر المنزل وهو التعقل المنزلى، ومنها جودة الرؤية فيما هو أفضل واصلح فى بلوغ جودة المعاش وفى أن تنال به الخيرات الإنسية مثل اليسار والجلالة وغير ذلك بعد أن يكون خير وله غناء فى نيل السعادة. [36]

ماهية العدل والجور: العدل أولا يكون فى قسمة الخيرات المشتركة التى لأهل المدينة على جمعيتهم ثم بعد ذلك فى حفظ ما قسم عليهم. [37]

فصل: والعدل قد يقال على نوع آخر اعم وهو استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره أى فضيلة كانت. [38]

3- يحيى بن عدى

ويقدم لنا يحيى بن عدى، المولود فى أواخر القرن الثالث للهجرة والتاسع الميلادى (ح 893- 974 م) فى مدينة تكريت بالعراق، والذى

---

[34] فصول منتزعة ص 396 أرسطو، الكتاب السادس، الفصل الخامس.

[35] فصول منتزعة ص 396 أرسطو الكتاب السادس، الفصل التاسع.

[36] فصول منتزعة ص 397 أرسطو، الكتاب السادس، الفصل الثامن.

[37] فصول منتزعة ص 299 أرسطو، الكتاب الخامس، الفصل الخامس.

[38] فصول منتزعة ص. 30 أرسطو الكتاب الخامس ، الفصل الأول.

يعد رئيس المدرسة الأرسطوطالية فى عصره، "أول كتاب من نوعه عالج فيه مسائل الأخلاق على طريقة أرسطو" هو كتاب "تهذيب النفس"، وقد تناول ابن عدى فى كتابه مسائل اختلاف الأخلاق وقوى النفس الثلاث والأخلاق الحسنة ونقائضها، حيث يرى أن الأخلاق لا تسند إلى المرء دون تغيير، بل إن منها ما كان فى بعض الناس فضيلة، وفى بعضهم رذيلة ويختتم كتابه بأوصاف الإنسان التام ومكارم الأخلاق التى ينبغى أن يتحلى بها. [39]

لقد تتلمذ ابن عدى على الفارابى ومن هنا اهتمامه الكبير بالمنطق الأرسطى تعريبا وتفسيرا وشرحا وكذلك اهتمامه بالأخلاق. ويتتبع سحبان خليفات محقق رسالة الفارابى "التنبيه على سبيل السعادة" أثر الرسالة على الفكر الفلسفى فى الإسلام خاصة لدى ابن عدى ويورد لنا نصوصا عديدة منه ويقابلها بنصوص المعلم الثانى ليدلل على العلاقة بينهما ليس فى المنطق فقط بل فى الأخلاق أيضا [40]. ويتوقف ناجى التكريتى فى دراسته بالإنجليزية عن تهذيب الأخلاق ليشير إلى عدة مواضع يعتقد أن يحيى بن عدى كان متأثرا فيها بنص رسالة التنبيه. ويرجع خليفات نصوص ابن عدى ليس

---

[39] طبع كتاب تهذيب الأخلاق عدة طبعات تجارية والطبعات العلمية هى التى نشرها مراد فؤاد، القدس 0 93 1 وعنها نقل ماجد فخرى فى كتابه الأخلاق فى الفكر العربى ص 9 31 0 347 وحاتم جاد، دار المشرق بيروت. وناجى التكريتى مع دراسة بالإنجليزية وصدرت فى بيروت 01978 انظر دراستنا عن يحيى بن عدى فى كتابنا دراسات لخلاقية، دار قباء القاهرة 2000 م.

[40] د. سحبان خليفات مقدمة تحقيقه لرسالة الفارابى التنبيه على سبيل السعادة، الجامعة الأردنية، عمان 1988 ص 83 ، 86.

للفارابى بل إلى أرسطو مباشرة (41). وإن كان بدوى فى مقدمة تحقيقه لكتاب الأخلاق لا يذكر ابن عدى ضمن من نقلوا أو تأثروا بالكتاب (42)

ولا يختلف أحد من الباحثين على أرسطية يحيى بن عدى سواء فى المنطق (راجع نيقولا ريشر: تطور المنطق العربى) أم الأخلاق، بل أن الأب سمير خليل فى تحقيقه لرسالة ابن عدى "مقالة فى التوحيد" يرى أرسطيته تظهر فى تفسير الإنجيل وكتابات الآباء التى فسرها طبقا لمقولات أرسطو معتمدا على رأى بيريه Perur الذى يرى انه من الممكن مقابلة كل جملة من المقالة فى التوحيد بجملة تقابلها مستمدة من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب السماع الطبيعى له. ومن هنا نؤكد القول على أن بن عدى لعب دورا مهما فى تاريخ الدراسات الأرسطية فى الإسلام. فقد أعطى نشاطه الواسع بوصفه مترجما أو شارحا دفعة جديدة لدراسة أرسطو. (43)

ويتضح لنا من المصادر العربية القديمة معرفة ابن عدى بالأخلاق إلى نيقوماخوس. وقد أورد ابن النديم فى "الفهرست " الذى ألف 374 هـ فى الفصل الذى عقده لأرسطو ومؤلفاته ونقله عنه القفطى وابن أبى أصيبعة ما يلى: "ومن كتب أرسطو طاليس: نسخ من خط يحيى بن عدى من فهرست كتبه: "كتاب الأخلاق "، فسره فورفوريوس، اثنتا عشرة مقالة، نقل إسحق بن حنين. كان عند أبى

(41) د. سحبان خليفات، الموضع السابق.

(42) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيقه لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس. وكالة المطبوعات، الكويت 979 راجع صفحات 18 0 37.

(43) الأب سمير خليل محقق رسالة يحيى بن عدى: مقالة فى التوحيد، المعهد البابوى روما، المكتبة البوليسية لبنان 1980 المقدمة ص.3.

زكريا (ابن عدى) بخط إسحق بن حنين عدة مقالات بتفسير ثامسطيوس. وخرجت سريان. [44]

ويتساءل بدوى: هل المقصود بهذا العدد من المقالات كتاب "نيقوماخيا" النص، أو تفسير فورفوريس له؟ وهل تفسير ثامسطيوس هذا بخط إسحق كان بالعربية، أو بالسريانية؟ [45]. ومهما كان الأمر، فهذا يعني عناية ابن عدى بأخلاق نيقوماخوس لأرسطو.

4- العامرى

يبدأ العامرى القسم الأول من كتابه "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية" بتقسيم السعادة إلى إنسية وعقلية، وكل منهما تنقسم إلى سعادة مطلقة وأخرى مقيدة وأفلاطون وأرسطو يصفان المطلقة لا المقيدة. ويناقش هل السعادة الإنسية والعقلية موضوع واحد، أو موضوعين وكل واحدة منهما تامة أم إحداهما ناقصة؟ اعتمادا على فورفوريوس. ويعرض أقوال أرسطو في الفصل بين السعادتين. وما ذكره من قول متقدمي الفلاسفة في السعادة الإنسية ونقده أقوال هؤلاء، حتى يتسنى له ذكر ما قاله أرسطو طاليس في السعادة الإنسية ما هي وبما تقوم.

ويعرض العامرى قول أرسطو في أقسام الخيرات الثلاثة: هيئات وآلات وأفعال ويشرحها، وقوله في الخير الذى هو أولى بمعنى الخير والقول في حد الخير. حيث يورد قول أرسطو: "كل صناعة، وكل مذهب، وكل فعل، وكل اختيار فقد يظن بأنه يقصد فيه إلى خير ما وما

---

(44) ابن النديم: الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران ص 355- 333 ونشرة فلوجل ص 252.

(45) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، المقدمة.

أجود ما حدّوا (به) الخير إذا قالوا بأنه المقصود إليه من كل شىء". ويتبع ذلك بتفسير قوله: "إن الخير هو المقصود إليه من كل شىء[46]

ويستعين العامرى فى القسم الأول الذى يدور حول السعادة والخير واللذة بما قاله أرسطو فى أقسام اللذات، حيث تناول المعلم الأول النظريات التى قيلت فى اللذة، ويناقشها مثل النظريات القائلة بأن اللذة ليست خيرا كما يناقش اللذات الحسنة واللذات الرديئة واللذات الجسمية فى المقالة السابعة من الأخلاق إلي نيقوماخوس، ويعرض لأقوال أرسطو "فى اقسام اللذات " والقول فى الآلام (الأشياء المؤذية) والالتذاذ والتأذي فعلان أم انفعالان؟ وشرح فرفوريوس الانفعال أهو اللذة والأذى، أم الإحساس بالانفعال هو اللذة والأذى؟ وفى الفصل بين الانفعال النفسانى وبين الانفعال الجسمانى؟ والفرق بين الانفعال والفعل. كما يستشهد بأقوال أرسطو فى أنواع اللذات، وبيان أن للإنسان لذة يختص بها وأنها إنما هى لذة المعرفة.

وبيان العلة فى انه لم صار للإنسان لذات مختلفة. والعلة فى ميل الناس إلى اللذات الجسمية وفى هربهم من اللذات النطقية. وبيان انه ليس كل لذة بخير، وأنه غير جائز ان نقول بأن اللذات ليس بخير على الإطلاق، وهو بالإضافة إلى نصوص أرسطو يعتمد شرح فرفوريوس فى القول فى ماهية اللذة والأذى (ص 118) وفى تفسيره لتعريف أرسطو للذة بعدما ناقض النظريات المختلفة التى قيلت فيها (ص 119) كما يستشهد بما جاء فى مقالة اللام من ما بعد الطبيعة فى توضيح

---

(46) العامرى: السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، تحقيق الدكتور احمد عبد الحليم عطية راجع صفحات 093 094 07 1، 08 1 وسنشير فيما بعد أمام كل فقرة رقم الصفحة كما جاءت فى تحقيقنا لكتاب العامرى.

معنى اللذة (ص.13) ويعرض للقول فى السعادة العقلية وهى القصوى ما هى وبما تكتسب وتحصل من قول أرسطو (ص 131- 122).

ويتناول العامرى أقوال أرسطو فى الفضيلة فى القسم الثانى من السعادة والإسعاد "فمعنى الفضيلة أن يختص شيء من بين ما هو مساو له بزيادة اسم الجودة" (ص 129) وتتفق استشهادات العامرى فى هذا القسم مع ما جاء من موضوعات فى المقالة الثانية من الأخلاق إلى نيقوماخوس، التى تدور حول الفضيلة. حيث يعرض أقسام الفضائل، فالفضيلة صنفان منها فكرية ومنها خلقية، فالفكرية كونها وتزيدها فى اكثر الأمر يكون بالتعليم ولذلك تحتاج إلى دربة طويلة ومدة من الزمان والخلقية تكتسب من العادة كما يعرض للفضيلة الخلقية (ص130) التى يتناولها أرسطو فى الفقرة السادسة من المقالة الثانية. ويفسرها بتوسع مستعينا بأمثلة أرسطو مبينا انه ليس فى التوسط إفراط وليس فى الإفراط توسط. والعلة فيما يظن به من أن بعض الأطراف أقرب إلى الوسط كما يعرض للرذيلة (ص 133) وان الفضائل والرذائل مكتسبة وأنها ليست لنا بالطبع ولكنها فينا بالطبع. ويعرض كيف تكتسب الفضائل والرذائل؟ وكيف يعرف الفاضل والرذيل؟ كما يعرض للفضائل المختلفة حسب التعريف الأرسطى. ويبدأ بالعفة التى تحدث عنها أرسطو فى الفقرة 13 من المقالة الثالثة من الأخلاق (الترجمة العربية 33 1- 38 1) ويتحدث عنها الفارابى فى رسالة التنبيه (ص. 30) [47]

---

[47] ويتابع الراغب الاصفهانى فى "الذريعة إلى مكارم الشريعة" تعريف أرسطو، والذى نجده لدى العامرى فى تعريفه عن العفة، وعند ابن أبى الربيع فى سلوك المالك فى تدبير الممالك (تحقيق ناجى التكريتى ص 107) وعند مسكويه فى تهذيب الأخلاق (طبعة القاهرة 1959 ص.2).

ويذكر قول أرسطو طاليس فى الشره. وبيان أن الشره مع هربه من الأذى غير متخلص منه وأن العفيف من محبته للذة واصل إلى اللذة، وفى الحرية التى يتناولها أرسطو فى "بقايا المقالة السابعة المضافة" والمتلاف، وفى النذالة (ص. 14- 141) وفى الحريص، وان الحريص يفنى وان كثر ماله، وفى صفة الغنى، وفى الرفيع الهمة (ص 143) [48]

ويذكر أقوال أرسطو "فى محبة الكرامة" وفى المفرط فى محبة الكرامة، وفى المتصلف وهو المتكبر (ص ه 14- 46 !! وفى الوضيع، و فى الحياء" الذى يعرفه أرسطو فى الفقرة 15 من المقالة الرابعة من نيقوماخيا (الترجمة العربية ص.17) ثم يتناول القحه وهى الخلاعة، والنجدة من قول أرسطو طاليس (ص ا 5 !! وفى الشجاعة كيف تستبان، التى تناولها أرسطو (ص 122) والفارابى فى رسالة التنبيه (ص 119) ومسكويه (ص 31) كما يعرض أقوال أرسطو "فى السبب المولد للشجاعة، فى المعنى الذى لأجله ظن بالغضب انه المولد للشجاعة وفى المتشبهين بالشجعان والفصل بينهم وبين الشجعان، وفى الأشياء المفزعة. وفى الجبن، وفى التقحم، وفى الهم وفى الفرق بين الهمة وبين المخافة (ص 154) وفى الرحمة وفى الغضب وفى الحلم الذى يعرفه أرسطو (ص ا 16 من الترجمة العربية) والحيلة فى

(48) ويذكر بدوى تعريف كبير الهمة كما ورد عند العامرى نقلا عن نيقوماخيا (مقالة 4 فصل 7 ص1123 ب من النص اليونانى. ورد فى الترجمة العربية تحقيق بدوى ص 153 بصورة مختلفة. ويستنتج بدوى من هذا الاختلاف وجود اكثر من ترجمة لكتاب نيقوماخيا (ص 36). ويضيف أن فى كتاب "السعادة والإسعاد " نقول كثيرة جدا عن نيقوماخيا دون ذكر اسم الكتاب، ومن السهل ردها إلى نظائرها فى نيقوماخيا. وهو ما ظهر لنا فى العرض السابق.

اكتساب الحلم وفى البغضة وفى الفرق بين الغضب والبغضة (ص 162).

كما يعرض العامرى للمحبة والصداقة فى سياق واحد مثلما يفعل أرسطو ومثلما نجد لدى مسكويه فى المقالة الخامسة من كتابه، ويذكر حد أرسطو للصديق، والفرق بين المحبة وبين الصداقة، وان المحبة ضرورية فى الحياة. يذكر أرسطو المحبة فى المقالة الثامنة فى نيقوماخيا [49]. وينقل العامرى من الفقرة الثامنة من أرسطو حول المساواة واللا مساواة فى الصداقة (ص 387) ما كتبه تحت عنوان فى إن أكثر المحبات طبيعية (ص166) ويعرض أنواع المحبات كما يذكرها أرسطو فى الفقرة الثالثة من المقالة الثامنة (ص 377- 379) ويضيف فى الفقرة اللاحقة عن أرسطو "لواحق المحبات الذاتية وخواصها " والمحبات العرضية وخواصها. وكذلك يتناول هل يحتاج السعيد إلى أصدقاء. التى عرضها أرسطو تحت نفس العنوان فى الفقرة التاسعة من المقالة التاسعة. كما يستشهد بأقوال أرسطو فى: القول فى فواعل الصداقة، وما جاء من الكلام المنشور فيها (ص 169) وفى المعاشرة ما هى؟ وما يجب للآباء والأمهات من حق العشرة، وفى المعاشرة بالهمة والفعل دون الاختلاط (ص 173) وما جاء فى الكلام المنشور فى المعاشرة وفى المداعبة والراحة، وفى الكبير النفس.

إن هذه الاستشهادات التى ينقلها العامرى عن نيقوماخيا مع استشهادات أخرى عن أفلاطون وجالينوس تقدم لنا مصادر العامرى فى السعادة والإسعاد وترسم لنا ملمح هام من ملامح ثقافته هو الملمح

---

[49] وبالمقارنة يتضح اختلاف الصياغة عند العامرى عما جاء فى الترجمة التى حققها بدوى مما يشير إلى احتمال وجود ترجمتين عربيتين، أو على الأقل اعتماد العامرى على شرح فرفوريوس المفقود.

اليونـانى الـذى يـضاف إلـى ملمـح فارسـى أشـار إليـه كـل مـن: فيـدت ومجبتـى مينـوفى وكوربـان والملمـح الإسـلامي الـذى أكـد عليـه كـل من سحبان خليفـات وأحمـد عبـد الحميـد غـراب، الـذى حقـق كتابـه "الإعـلام بمناقـب الإسـلام ". [50] وسنـشير إلـى أرسـطيته التـى تـشكل جانـب من الملمـح اليونـانى عنـده. حيـث يؤكـد التوحيـدى علـى تبحـر العـامرى فـى الفلسفة اليونانية، وانـه كان منكبـا علـى كتب أرسطو ولـه علـى بعضها شـروح وانــه قـد شـرح كتـب أرسـطو وشـاخ فيهـا [51]. ورغـم أن المدرسة الفلسفية التى كان يغشاها التوحيدى كانت ترفض بعض آراء أرسطو كما يخبرنا روزنتال، خاصة ما جاء فى كتابـه عن السماء على اعتبارأنـه خطـأ ووهـم فـإن العامرى كـان يقبل آراء أرسطو وكـان يـلام على هذا [52].

ويوضـح خليفـات أرسـطية العـامرى فـى تمهيـد تحقيقـه لكتـاب "التنبيـه علـى سـبيل الـسعادة" فهـو يبـين إنمـا فـى الـسعادة والإسـعاد معالجـة لمـا تناولـه الفـارابى فـى كتابـه بـل إن عناصـر الدراسـة هـى مـع فارق ذى قيمـة وهـو أن أبـا الحسن ينقل فـى كل مسألة أقـوال أرسـطو، ويتبين من تحديد العامرى لغرضه من الكتابة انه عين غـرض الفـارابى فى رسالته وأرسطو فى جزء من الأخلاق. ويؤكد خليفات ذلك ثانيـة فـى تحقيقه "رسائل العامرى وشذراته الفلسفية»حيث نلتقـى فـى "السعادة والإسعاد ".. بأفكار أرسطو من خـلال الفـارابى. وأن كـان خليفـات يعلـى مـن شـأن أثـر أفلاطـون والأفلاطونيـة المحدثـة أكثـر مـن أرسـطو علـى

---

[50] سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامرى وشذراته الفلسفية، الجامعة الأردنية، عمـان 1988 ص 1186 ود. أحمـد عبـد الحميـد غـراب: مقدمـة تحقيـق الإعـلام بمناقـب الإسلام، دار الكتاب المصرى. القاهرة

[51] انظر مقدمة تحقيقنا لكتاب السعادة والإسعاد، الصورة الأرسطية.

[52] روزنتال: مناهج علماء المسلمين فى البحث العلمى. ترجمة انيس فريحة، الدار القومية للكتاب بيروت ط 4 0 983 1، صر،48 1

العامرى ويبين رضوان السيد (فى تعليقاته على الماوردى فى تحقيقه "تسهيل النظر وتعجيل الظفر" فكرة الوسط الأخلاقى الأرسطية فى نيقوماخيا، وأنها موجودة لدى الفلاسفة الأخلاقيين العرب المسلمين ومنهم العامرى.[53]

وتتأكد أرسطية العامرى من بيان كتاباته المختلفة التى تعتمد على المعلم الأول مباشرة أو تعرض لمسائل وردت فى كتابات أرسطو. وذكر لنا العامرى نفسه فى حديثه عن مصنفاته فى بداية كتابه "الأمد على الأبد " أنه قدم شروحا على أورجانون أرسطو، فقد شرح الأصول المنطقية [54]. وله تفسير كتاب البرهان ووضع شرحا على كتاب المقولات. وتشهد مؤلفاته الميتافيزيقية على أرسطيته كما يتضح فى "العناية والدراية " وهو اختصار لمذهب أرسطو فيما بعد الطبيعة. ويشير خليفات إلى أن للعامرى أيضا." التوحيد والمعاد" الذى أوضح فيه طرق أرسطو[55]. كل هذا مما يشهد على أرسطية العامرى ومدى متابعته للمعلم الأول نقلاً وشرحا وتلخيصا فى المنطق والميتافيزيقا والأخلاق ومع ذلك يتارجح الباحثين بين القول بأرسطيته والقول بأفلاطونية ويضاف أيضا فارسيته وإسلاميته.

5- مسكويه

ومن العامرى ننتقل إلى مسكويه أمام الفلاسفة الخلقيين فى الإسلام (330- 371 هـ) صاحب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق "،

---

(53) د. رضوان السيد: مقدمة تحقيقه لكتاب الماوردى تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلاق الملك، سياسة الملك، المركز الاسلامى للبحوث، بيروت 1978 ص 109.

(54) أبو الحسن العامرى: الأمد على الأبد، تحقيق ورناك. روسن: دار الكندى، بيروت 1 979 ص • 7.

(55) د. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامرى وشذراته الفلسفية.

الذى يتكون من ستة أقسام: الأول فى مبادئ الأخلاق وماهية النفس وقواها وماهية الخير والفضائل والرذائل. والثانى فى الخلق وتهذيب، والثالث الخير وأقسامه والرابع فى العدالة، والخامس فى المحبة والصداقة، والسادس فى صحة النفس وطريقة حفظها. تتفق الأقسام الخمسة الأولى مع الموضوعات الخلقية التى طرقها أرسطو فى الأخلاق النيقوماخية أما القسم الأخير فيعكس التأثيرات الرواقية والأفلاطونية المحدثة التى تسربت إلى العالم الإسلامى من خلال الشروح والتعاليق ولاسيما شروح فرفوريوس الصورى وجالنيوس [56]

بينما يرى حسن حنفى أن هذا العمل يعبر عن تمثل الوافد قبل تنظير الموروث كما أوضح لنا فى الباب الثانى عن التحول فى كتابه " من النقل إلى الإبداع ". فتهذيب الأخلاق ربما هو التأليف الأول الذى يحاول وضع أسس علم الأخلاق باعتباره علما مستقلا داخل النسق بعد الإلهيات، وبالرغم من تعدد موضوعاته إلا أنه يتميز بوحدة الفكر والإحالة المستمرة إلى بعضه البعض، كما يحيل مسكويه إلى باقى أعماله مما يدل على وحدة المشروع والرؤية والتكامل بين أجزائه. [57]

يعرض مسكويه فى المقالة الثانية لإمكانية تفسير الخلق ويوضح رأى الرواقيون وجالنيوس وأرسطو الذى بين فى كتاب الأخلاق وفى كتاب المقولات أيضا أن الشرير ينتقل بالتأدب إلى الخير ولكن ليس على الإطلاق، إلا أن أرسطو يرى أن تكرير المواعظ والتأديب وأخذ الناس بالسياسات الجيدة الفاضلة لابد أن يؤثر ضروب التأثير فى

---

(56) د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى، ص 351.

(57) د. حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثانى التحول دار قباء، القاهرة 2000 ص 98.

ضروب الناس فمنهم من يقبل التأديب ويتحرك إلى الفضيلة بسرعة ومنهم من يقبله ويتحرك إلى الفضيلة بإبطاء (نيقوماخيا 3 ف ا 11، 18- 34)وهو يصيغ ذلك برهانيا على النحو التالى: كل خلق فقد يمكن تغيره. لا شيء مما يمكن تغيره هو بالطبع فأذن ولا خلق واحد هو بالطبع (ص 133، 134)[58]

يقدم مسكويه فى نهاية القسم الثانى من كتابه خاتمة ومدخل للقسم الثالث توضيحا لهدفه من العمل وخطته فيه يقول: ولما كان غرضنا فى هذا الكتاب السعادة الخلقية وان تصدر عنا الأفعال كلها جميلة.. وكان النظر يتقدم العمل وجب أن تذكر الخير المطلق والسعادة الإنسانية لنلحظ الغاية الأخيرة ثم نطلب بالأفعال الإرادية التى ذكرنا جملها فى المقالة الأولى. وأرسطو طاليس إنما بدأ كتابه بهذا الموضوع واختتمه بذكر الخير المطلق ليعرف ويتشوق. ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بما أخذناه أيضا عنه فى مواضع آخر ليجتمع لنا ما فرقه ونضيف إلى ذلك ما أخذناه عن مفسري كتبه والمتقبلين لحكمته نحو استطاعتنا. [59]

ولا يحتاج الأمر إلى تعليق حيث يؤكد مسكويه متابعته لكتاب أرسطو نيقوماخيا، الذى يتناول الخير المطلق والسعادة، ويضيف إليه ما جاء عنهما فى مؤلفات أرسطو الأخرى وشروح شراحه. لذا فهو يتناول فى القسم الثالث الخير وأقسامه، أو السعادة ومراتبها بألفاظ أرسطو طاليس اقتداء به وتوفيه لحقه فيقول: "إن الخير على ما حده واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل، وهو الغاية الأخيرة. وقد سمى الشيء النافع فى هذه الغاية خيرا، فأما الخير الذى

---

[58] المرجع السابق، ص 33- 34.

[59] مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، تحقيق قسنطين زريق، الجامعة الامريكية، بيروت 1966 ص 73.

يقصده الكل بالشوق، فهم بأجمعهم مشتركون فيها. فأما السعادة فهى خير لواحد واحد من الناس، فهى إذن بالإضافة وليس لها ذات معينة.[60]

ويتضح اعتماد مسكويه على أخلاق أرسطو وشرح فرفوريوس فى تحديده أقسام الخير. يقول: "والخير على ما فسره أرسطو وحكاه عنه فرفوريوس وغيره ".[61]

فأما أقسام السعادة على مذهب هذا الحكيم فهى خمسة أقسام، ويعددها لنا، ويرى أن من اجتمعت له هذه الأقسام كلها فهو السعيد الكامل على مذهب هذا الرجل الفاضل، ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة بحسب ذلك (نيقوماخيا: 1100 أ، 1-3).

وتحت عنوان هل تحصل السعادة فى الحياة الدنيا؟ يعرض آراء القدماء فى السعادة العظمى، الذين ظن البعض عنهم أنها لا تحصل للإنسان إلا بعد مفارقته للبدن والطبيعيات كلها. والفرقة الثانية، التى رئيسها أرسطو طاليس رأى أن السعادة الإنسانية تحصل للإنسان فى الدنيا، إذا سعى لها وتعب بها حتى يصير إلى أقصاها. ولما رأى الحكيم ذلك وان الناس مختلفون فى هذه السعادة الإنسانية وأنها أشكلت عليهم أشكالا شديدا احتاج أن يتعب فى الإبانة عنها جزء من الفضيلة بل هى الفضيلة كلها، ولا الجور الذى هو ضدها جزء من الرذيلة، لكن الرذيلة كلها [62] وفى أقسام العدالة: نعود إلى ما كنا فيه من ذكر العدالة فنقول

---

(60) مسكويه ص 75 وهو ما ذكر أرسطو فى نيقوماخيا 111094، 302.

(61) مسكويه ص 76 منقول عن نيقوماخيا، الكتاب الأول 99 0 اب، 99 0 1 ب 5 1.

(62) مسكويه المرجع السابق ص 117.

ان أرسطو طاليس قسم العدالة إلى ثلاثة أقسام ويعددها لنا.. ليؤكد، أن هذا ما قاله أرسطوطاليس.[63]

ونجد نفس الموقف فى القسم الخامس "المحبة والصداقة" حيث يتابع فى حديثه عن المحبة أنواعها وأسبابها ما جاء فى نيقوماخيا (1104 ب، 30- 31، 155 اب، 17- 19) وأيضا الصداقة وأنواعها (نيقوماخيا 11156، 31- 1156 ب، 6). وفى حديثه عن المحبة الإلهية يوضح أنها هى التى يقول فيها أرسطو طاليس حكاية عن هرقليطس: إن الأشياء المختلفة لا تتشكل ولا يكون منها تأليف جيد فأما الأشياء المتشاكلة فهى التى يسر بعضها بعض ويشتاق بعضها إلى بعض. (نيقوماخيا 11156، 31- 30، 1155 ب، 5- 8).

6- ابن باجه

استهل أبو بكر بن الصائغ مرحلة التأليف الفلسفى الأصيل فى الأندلس كما يوضح محقق رسائله. الذى يورد لنا قول خلفه ابن طفيل الذى يقر انه لم يخلف الطائفة الأولى من العلماء من الأندلس "أثقب ذهنا ولا أوضح نظرا ولا اصدق رويه من أبى بكر بن الصائغ ". ويشيد به أبو الحسن بن الإمام الذى قدم للمجموعة الوحيدة من رسائل ابن باجة التى انتهت إلينا على أساسين أولا استهلاله لطور التأليف الفلسفى فى الأندلس، ثانيا بلوغه بعيدا فى فهم أقاويل أرسطو بزفيه الفارابى وابن سينا.[64] ويتضح للناظر فى آثار ابن باجة إلمامه بالتراث الأرسطو طاليسى والأفلاطونى كذلك فلسفة أهل المشرق لاسيما الفارابى والغزالى.

---

[63] مسكويه، المرجع السابق ص 119.

[64] د. ماجد فخرى: مقدمة تحقيق رسائل ابن باجه الفلسفية، ص 14.

ومصادره الأرسطوطالية: "ما بعد الطبيعة"، الذى ذكره فى الفصل الحادى عشر من "تدبير المتوحد " و"كتاب السماع " الذى توفر على دراسة مقالاته حتى ان تعاليقه على كتب السماع الثمانية واستدراكاته هى أوفى ما وصلنا من آثاره، وهى تشهد له بطول الباع فى الغوص على معانى أرسطو طاليس غوصا لم يبزه فيه إلا ابن رشد. (65) وكتاب الأخلاق الذى يشير إليه فى "تدبير المتوحد" و"رسالة الوداع " عدة إشارات. يقول لورانس بيرمان: "فى غرب العالم الإسلامى كان ابن باجة الفيلسوف والشاعر المبدع مطلعا بشكل عميق على كتاب "الأخلاق " واستخدمه باسهاب فى كتاباته. وربما يعد مؤلفه "رسالة الوداع " خلاصة لكتاب الأخلاق. وقد اطلع ابن باجة أيضا على شرح الفارابى لكتاب الأخلاق، كما أشرنا لهذا فهو يمثل حلقة وصل بين الفارابى من جهة وابن ميمون وابن رشد من جهة أخرى اللذين تأثرا بابن باجة تأثرا عميقا. (66)

يفيض ابن باجة فى الباب الأول فى بيان معنى التدبير فى رسالته "تدبير المتوحد". موضحا أن المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء ويبين أن هذه الأمور تلخصت فى كتاب نيقوماخيا. والإنسان تلحقه الأفعال الضرورية التى لا اختيار له فيها.. وأيضا الأفعال التى لا اختيار له فيها أصلا وبعض ما للاختيار فيها موقع وقد لخصت هذه كلها فى نيقوماخيا. (67) ويتناول فى الفصل الخامس من الباب الثالث " القول فى الصور الروحانية" الفضائل الفكرية وهى العلوم، والعقل الذى يذكره أرسطو فى السادسة (ف ه)

---

(65) يعتمد ابن باجه على مؤلفات أرسطو ويذكرها لنا فى كتاباته ويشير إليها اكثر من مرة مثل الميتافيزيقا الذى يذكره فى تدبير المتوحد والسماع الطبيعى الذى قدم عليه تعليقات عديدة.

(66) لورانس ف. بيرمان مرجع سابق.

(67) ابن باجه: تدبير المتوحد ص 43 ص 46.

ويشير إلى نيقوماخيا في الفصل السادس [68] ويستشهد في الفصل التاسع بقول أرسطو في المقالة الأولى من نيقوماخيا أن النقص ليس من قبل السن أو بها بل من قبل العادة والخلق. [69]

ويستشهد ابن باجة بكتابات أرسطو المختلفة في "قول يتلو رسالة الوداع " حيثا يذكر لنا كتاب النفس (ص 47 1- 48 1) وكتاب الحيوان إص 49 ا) والمقالة الثانية من السماع الطبيعي (ص. 15) وما جاء في أول كتابه " في السماء والعالم "، والمقالة الثانية من " الكون والفساد ". وفي "اتصال العقل بالإنسان " يذكر تلخيص "ما بعد الطبيعة (ص 155، 169) وباري ارمنياس (ص 157) وكتاب "في منافع الأعضاء" والمقالات الأخيرة من كتاب (الحيوان " (ص 57 والنفس ص 59 أو 60 أو 163).

ويرى ابن باجة في "رسالة الوداع " أن الفارابي توسع في بيان الغاية وان قول أرسطو فيها (في الأخلاق إلى نيقوماخوس) مجمل جدا لا يمكن/إنتفاع به (ص 114). ويناقش الغزالي فيما أورده في "المنقذ من الضلال " من أمر اللذة، ويرى انه يمكن أن يحتج في تصويب هذا الرأى بما قيل في نيقوماخيا (ك 9 ف 4 166 ا أ- 1166 ب! (ص 131) فمن طلب العلم للذة كمن يطلب مع الأكل والشرب الالتذاذ بما لا يصح به جسمه.. ومن هذه ومن أشياء أخرى كثيرة أحصت في مواضع كثيرة يظهر من أمر اللذة أنها ليست غاية، فكيف تكون قصوى [70] والفضائل الفكرية عنده منها عملية ومنها نظرية ، كذلك العقل الذى يذكره أرسطو في السادسة من نيقوماخيا (ك 6 ف 5) إنما هو معد لأن

---

(68) المصدر السابق ص 68.

(69) المصدر السابق ص 73.

(70) ابن باجه رسالة الوداع ص 134.

نفعل عنه الأفعال التى توجبها الحكمة فكلها محركات ومدبرات وفاعلات لا غايات قصوى، لأن الفاعل ينقص عن الغاية بهذه الرتبة وهى انه من أجلها كان، فإنها لو كان غير موجودة كان وجوده عبثا.[71]

7- ابن رشد

أهتم ابن رشد بالأخلاق أو الحكمة العملية وان كان اهتمامه بهذا المجال أقل من اهتمامه بالحكمة النظرية إلا أنه فى المجالين كان كما هو معروف لدى الباحثين أرسطيا حتى فى شرحه على كتاب السياسة لأفلاطون الذى استعاض به عن شرح كتاب السياسة لأرسطو بسبب عدم ترجمته للعربية فهذا العمل يتناول العلم المدنى بشقيه السياسى والأخلاقى. وكان شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون مفقودا حتى عهد قريب فى العربية إلا أنه ترجم أخيرا ترجمتين من الإنجليزية ومن العبرية. وبالإضافة إلى هذا الشرح فإن لابن رشد شرحا للأخلاق إلى نيقوماخوس. ويقدم لنا جورج قنواتى بيانا بأعمال ابن رشد فيذكر ترجمة هرمان الألمانى وترجمة روبير جروستيت وكذلك ترجمة سمونيل بن يهودا المرسيلى شرح ابن رشد كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس كذلك ترجمة تودروس الأزل.[72] وبالإضافة إلى هذين العملين يمكن أن نشير إلى شرح ابن رشد لكتاب الخطابة الذى يتناول فى فقرات عديدة من المقالتين الأولى والثانية قضايا الأخلاق المختلفة: الخير والشر، اللذة والسعادة، الفضيلة والعدالة، الصفات والأحوال

---

(71) المصدر السابق ص 137.

(72) الأب جورج شحاتة قنواتى: مؤلفات ابن رشد، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، 978 1.

الأخلاقية. وابن رشد فى شرحه حتى على كتاب "السياسة" لأفلاطون كان أرسطيا.

فى بداية جوامع سياسة أفلاطون يميز ابن رشد متابعا فى ذلك أرسطو بين أقسام العلوم الثلاثة العملى والطبيعى والإلهى ، يدور العلم العملى أو الحكمة العملية على السياسة والأخلاق حيث يقوم على الأفعال الإرادية وهو يختلف عن العلوم "أو الحكمة النظرية بوجه عام من حيث الغاية فبينما تهدف هذه العلوم النظرية هدفا محددا هو المعرفة من أجل المعرفة فإن الحكمة العملية غايتها المعرفة بالعمل. وهو يقع فى قسمين: الأول يتناول الملكات والأفعال الإرادية وصلتها بعضها ببعض، بينما يتناول القسم الثانى ترسيخ هذه الملكات فى النفس حتى تصبح كاملة بحكم العادة والدربة. [73] ونود أن نشير منذ البداية أن جزءا هاما من سياسة النفس وسياسة المنزل أدرجه ابن رشد فى مجال الفقه ونجده فى كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد".

ونذكر من المقدمات التى ينبنى عليها علم الأخلاق عند ابن رشد المقدمات التالية إن الكمالات الإنسانية على أربعة أقسام هى: الفضائل النظرية والمعرفة "العقلية" والخلقية، أو العملية "الصناعات " إلا أن أسمى هذه الكمالات عنده هى النظرية التى تخضع لها بقية الكمالات الأخرى كما تخضع الصناعات أو الحرف الدنيا للعليا والمثل الذى يقدمه هو تسخير صناعة اللجامة (صنع الألجمة) للفروسية. [74]

---

(73) **Lerner : Averroes on plato's Republic , p.3**
هذا وقد ترجم هذا العمل مرتين احداهما عن الإنجليزية وقام بها حسن العبيدى وصدرت عن دار الطليعة ، بيروت 1998 ، والثانية عن العبرية وانجزها احمد شحلان وظهرت ضمن المؤلفات الرشدية ، إشراف محمد عابد الجابرى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1998

(74) **Lerner , p.5**

والمقدمة الثانية التى تنبنى عليها الأخلاق والسياسة وهى ضرورة الاجتماع البشرى حيث يرى أن بلوغ الفرد جميع هذه الكمالات بمفرده أمرا عسيرا، لذا احتاج الفرد إلى معونة غيره فالإنسان حيوان مدنى بالطبع. وهو لا يحتاج إلى غيره من أجل بلوغ الكمال فقط. بل أيضا من أجل البقاء فالاجتماع عند ابن رشد ضروريا لكمال الإنسان وبقائه معا وهذا هو موضوع العلم المدنى أو السياسة. وهى القسم الرئيسى الثانى من العلم العملى. (75)

وينطلق ابن رشد فى فلسفته الأخلاقية من تعريف الفضيلة وعلاقتها بأقسام وقوى النفس. فهو يقسم النفس إلى عاقلة وغير عاقلة وغير العاقلة إلى غازية ونزوعية ونشير فى هذا الصدد إلى أن هذا التقسيم نجده فى الكتابات الأخلاقية العربية بدئا من الكندى (ت 866 م وابن سينا. ت 1307) وغيرهما، وهو مستمد من أفلاطون. إلا أن فيلسوفنا فى تلخيص كتاب "الأخلاق " لأرسطو على وجه الخصوص يعتمد فى تصنيف الفضائل على المعلم الأول وليس على أفلاطون ا أى أنه يقسمها إلى قسمين أساسيين: الفضائل العقلية والفضائل الخلقية ويعلى الأول على الثانية. وهذه الفضائل الخلقية هى: الشجاعة، والعفة والسخاء والتواضع والصدق والمحبة وكبر الهمة والعدالة. بينما الفضائل العقلية عنده تتمثل فى: العقل البديهى "الفطرى"، التعقل، العلم اليقينى، الحكمة. إن ابن رشد هنا- ومعه الفارابى- يختلف عن بقية الفلاسفة الأخلاقيين العرب فهو يتابع فى تقسيمه للفضائل الخلقية الرئيسية والفرعية أرسطو خاصة فى الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية، بينما بقية الفلاسفة العرب أو معظمهم خاصة الكندى

---

(75) ليرنر: الموضع السابق.

ومسكويه الذين يتابعون فى تقسيمهم للفضائل الخلقية الأسس المشائية والرواقية المتأخرة حيث يقدمون لها تبويبا مختلفا. [76]

والموضوع الثانى الذى يتناوله ابن رشد فى علم الأخلاق هو موضوع السعادة التى تمثل مبحث هام لدى الفلاسفة العرب ، وهم فى ذلك يتابعون أرسطو، فالسعادة هى الخير الأسمى الذى يهدف إليه البشر والسبيل إليه هو الفضائل الخلقية والفضائل النظرية وعلى هذا فالنظر العقلى هو الوسيلة التى نصل من خلالها إلى تحقيق هذا الخير الأقصى أو السعادة وما الأفعال الإنسانية المختلفة، أو الخيرات الأخرى من ثروة وصحة وجاه وكل نشاط إنسانى سياسى أو اجتماعى إلا وسيلة وأداة لبلوغ هذه الغاية. ويبين لنا ماجد فخرى فى دراسته عن فلسفة ابن رشد الأخلاقية اختلاف ابن رشد عن أسلافه فى مسألة الاتصال حيث يرى ابن رشد أن الاتصال هو أن ندرك بالفعل شيئا مجردا بالكلية، ماهيته أنه جوهر مفارق، وأنه فى نفسه عقل بالفعل، أى العقل الفعال بينما فى تعليقه على الفصل السابع من الكتاب العاشر من نيقوماخيا يكتفى بالقول- متابعا أرسطو- أن موضوع الإدراك الأخير هو التأمل فى أفضل الأشياء وهى الأشياء الإلهية، دون إشارة إلى العقل الفعال. ويرى ماجد فخرى فى ذلك التردد تأرجحا بين مذاهب أسلاف ابن رشد المستمدة من الأفلاطونية المحدثة وبين مذهب أرسطو كما فسره الإسكندر الأفرديوسى. ويخلص فخرى من ذلك إلى أن الخوض فى مسألة الاتصال- وان كان من قضايا نظرية المعرفة- فهى تعد من القضايا الأخلاقية عند الفلاسفة العرب، خاصة الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة حيث اعتبروا الترقى فى معارج العلم النظرى

[76] راجع مقدمة د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى، ص 14

المؤدى إلى الاتصال بالعقل الفعال سبيلا من السبل المفضية إلى السعادة وهى المطلب الأخير عندهم وأيضا عند أرسطو، وأن ابن رشد على الرغم من تجاوزه مذهب الصدور الأفلاطونى المحدث فى الإلهيات والكوزمولوجيا فهو لم يتحرر منه تماما فى مجال نظرية المعرفة والأخلاق. [77]

[77] د. ماجد فخرى: فلسفة ابن رشد الأخلاقية، أعمال مؤتمر ابن رشد بالجزائر، 1978، ص 807.

الفصل الثانى
وضعية المرأة عند ابن رشد
ملاحظات أولية

يحتاج الباحث في قضية المرأة عند ابن رشد إلى وضعها في سياقات متعددة، تتيح لنا فهما أعمق لما قدمه فيلسوف قرطبة من آراء حول مكانة ووضعية المرأة في الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط. فالقضية هامة وملحة، تشغل الإنسان المعاصر على المستوى الاجتماعي والتشريعي والسياسي. ولسنا في حاجة إلى التدليل على أهمية وإلحاح هذه القضية في العصر الحالي وإن كنا بعد لم نفها حقها من الدراسة؟ نظرا إلى كونها منطقة محرمة أو شبه محرمة لا ينبغي علينا طرحها للبحث فهي من التابوهات العديدة في حياتنا. ومن هنا فإن طرح قضية المرأة عند ابن رشد للبحث الحر العقلاني يسهم لا في تبديد الضباب الذي يتكثف حول قضايانا المعاصرة فحسب بل في فهم جوانب أساسية ظلت مجهولة أو شبه مجهولة في نتاج الفيلسوف العربي أيضا[1].

علينا أولا تحقيقا لهذا الهدف، الكشف عن المنزوي والمتوارى من قضايانا والكشف عن جوانب فرض عليها الإغفال والتهميش والصمت في نتاج ابن رشد. وعلينا كذلك أن نضع قضية مكانة المرأة في سياق كتابات الفيلسوف السياسية والأخلاقية، التي تعرف عادة باسم العلم المدني والسياسة المدنية وهي التي تقدم في الغالب مقابل السياسة الشرعية. وقد أتيح لابن رشد من وضعه كفيلسوف عقلاني وفقيه للأمة حيث شغل- مثل جده- منصب قاضي القضاة أن يعرض لهذه القضايا.

كما علينا ثانيا أن نضع هذه القضية في سياق شروحه الفلسفية

حيث تناول الشارح الأعظم قضية المرأة في نصه المفقود في العربية تلخيص (جوامع) كتاب السياسة لأفلاطون (وهو تلخيص كتاب أفلاطون المعروف بالجمهورية والذي عرف في التراث العربي بكتاب السياسة)، مما يقتضي منا مناقشة أعمال ابن رشد المفقودة في العربية والموجودة في ترجمات لاتينية وعبرية. وقد استخدم البعض غياب المتن الأصلي العربي الرشدي لمحاولة تقديم صورة وهمية للفيلسوف العربي المسلم مستقاة من غير حضارته. فهناك ابن رشد "اللاتيني " وابن رشد "العبري " مما يبعد الفيلسوف عن أصوله العربية وسياقه الحضاري الإسلامي ويلقي به في إطار مزعوم لا صلة له به هو إيديولوجية أوروبا الوسيطية أو إيديولوجية "الشرق أ وسطية " [2]. وهذه التفسيرات التي أدت إلى "رشديات " منسلخة عن ابن رشد تجعلنا نؤكد على أهمية فهم وضع الفيلسوف في سياقه التاريخي والحضاري باستدعاء تراثه المفقود، ومناقشة الجوانب الحية من فلسفته خاصة ما يتعلق بالقضايا ذات الصبغة الاجتماعية والتي تدور حول الإنسان ومنها قضية المرأة. وهذا يجعلنا نتناول موقف الفيلسوف في سياق موقف الفلسفة العربية الإسلامية إجمالا من قضية المرأة. ولا نطمع في أكثر من إثارة هذه القضية لأهميتها الكبرى ولتوجيه النظر إليها.

يتضح لنا إذا ما حاولنا متابعة هذه القضية- مكانة المرأة عند ابن رشد- في كتابات الباحثين العرب المعاصرين، أن الإشارات القليلة لها تنطلق من دراسة إرنست رنان ابن رشد والرشدية Averroès et L'averroisme [3]. وقد جاءت هذه الإشارات القليلة في سياقات بعيدة تماما عن السياق الاجتماعي السياسي الذي تناول فيه ابن رشد وضعية المرأة في تلخيصه لكتاب الجمهورية [4]. وهذا معناه أن هذه

الإشارات لم تعتمد مباشرة على نصوص الفيلسوف بل على مصادر أخرى لخصت فكر ابن رشد. وفي مرحلة تالية اعتمد بعض هؤلاء الباحثين على ترجمة ليرنر Lerner الإنجليزية لتقديم دراسات عامة لفكر ابن رشد السياسي والأخلاقي في إطار أوسع هو الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، ضمن التحليل النفسي والإنساني للذات العربية كما فعل علي زيعور، أو ضمن البحث عن السعادة كما فعل الباحث الروسي ألكسندر اغناتكو [5].

وعلينا نحن بدورنا، إذا أردنا فهم حقيقة موقف ابن رشد أن ننطلق من نقطة أساسية هي مناقشة وضعية المرأة كما جاءت في كتابات الفلاسفة العرب، متسائلين تساؤلا أساسيا هو هل تناول هؤلاء الفلاسفة قضية مكانة المرأة؟ وما هو تصورهم لهذه المكانة؟ وكيف يتفقون مع أو يختلفون عن تصور قاضي قرطبة الفيلسوف الفقيه ابن رشد؟

يبدو أننا لن نظفر بزاد وفير إذا ما اقتصرنا على كتابات الفلاسفة الخلص- وليس الفقهاء أو المحدثين أو المتكلمين- لأننا لن نجد لدى أي من فلاسفة المشرق الكبار: الكندي والفارابي وابن سينا، ولا لدى فلاسفة المغرب السابقين على فيلسوفنا تناولا لقضية المرأة. وإذا خصصنا البحث في الجانب السياسي الاجتماعي وحللنا كتابات من أولوا هذا الجانب اهتمامهم فإننا نجد أن الفارابي صاحب آراء أهل المدينة الفاضلة، وهو العمل الذي استلهم فيه صاحبه كتاب الجمهورية لأفلاطون تناول معظم القضايا الإنسانية الاجتماعية المتعلقة بنظام الحكم وصفات الحاكم وأنواع المدن وصفات أهلها دون أن يشير للمرأة من قريب أو بعيد. فإذا كان أفلاطون في كتابه الجمهورية يقول بشيوعية الملك والنساء والأولاد ليمنع التعدي بين الطبقات فإن

الفارابي المفكر المسلم لا يقول بشيء من هذا [6].

ومع هذا فإننا لا نعدم بين الفلاسفة المسلمين من عالج هذه القضية إذا ما تتبعنا مسار رحلة كتاب الجمهورية لأفلاطون في الفلسفة العربية الإسلامية. فقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية وهذا ما يشير إليه عبد الرحمن بدوي في دراسته "تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية" [7] ويقدم لنا بدوي نفسه في كتابه أفلاطون في الإسلام نصوصا عديدة من بينها نصوص من محاورة السياسة التي نعتقد من جانبنا أن العرب عرفوها في شكلين: إما كاملة وإما من خلال تلخيص جالينوس لها في كتاب جوامع كتاب أفلاطون الذي نقله حنين بن إسحق إلى العربية في أربع مقالات الثالثة منها "جوامع الستة المقالات الباقية من كتاب السياسة". فالكتاب معروف في العربية وبقيت لنا شذرات مقتبسة منه لدى بعض الفلاسفة ومنهم الفارابي والعامري.

وإذا كنا لم نظفر لدى الفارابي وهو من أكبر فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بالفلسفة والأخلاق بما يفيد انشغاله بهذه القضية رغم اهتمام أفلاطون بها [8] فإننا نجد لدى العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف: ت 381هـ) خاصة في كتابه السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية اهتماما" بقضية المرأة.

فالعامري الذي يمثل بحق- مع التوحيدي ومسكويه وابن عدي- النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري يفيض- خاصة في القسم السادس من كتابه السعادة والإسعاد والذي عنونه "السبيل إلى تزكية الأنفس وإحيائها "- في تناول ما أسماه "القول في سياسة النساء"، والذي يبين فيه أن طبعهن في العلوم والصنائع لا ينقص عن طبع الرجال ولكنه يكون أضعف. كما يعرض للقول في "الزواج وما ينبغي

لكل صنف من الرجال أن يتزوج من النساء [9]. ويهمنا أن نقف عند تناول العامري لوضعية المرأة والذي نلاحظ عليه بداية محاولة التوفيق بين الخطاب الفلسفي المستمد من نصوص أفلاطون والقول الديني الذي يعتمد على الأحاديث النبوية، مما يجعل محاولة العامري في معالجة قضية المرأة متأرجحة على الدوام فهو تارة يعلي من شأنها ويساويها بالرجل وتارة ثانية يخضعها لهذا الأخير.

لنقرأ معا" هذه العبارة التي تظهر المساواة والتي يقول فيها: " إنه ليس في الأعمال عمل يختص به الرجل من قبل أنه رجل وتختص به المرأة من قبل أنها امرأة فإنها بطبعها تصلح لجميع ما يصلح له الرجل غير أنها تكون في جميع الأعمال أضعف أو إن كان العامري لا يعلل لنا هذا الحكم الأخير ولا يقدم لها مبرراته فإنه يضيف وقد نجد فيهن من تكون قوية على المحاربة ونجد فيهن من تكون محبة للخدمة. وقل ما تنتهي عنهن حرفة"[10].

والعبارة الأخيرة التي توضح صلاحية النساء لكل الحرف يظهر فيها توسع العامري في بيان إمكانيات المرأة على العمل وقدرتها على ممارسة الحرف والصنايع بنفس قدرة الرجل فلم يقصرها العامري كما فعل البعض على المهارة في الموسيقى والغناء والغزل والحياكة. إلا أنه من الملاحظ أن قول العامري بمساواة الرجل والمرأة في مجال العمل وقدرتها على ممارسة العديد من الحرف يتلاشى ويختفي فيما يتعلق بعلاقة الرجل والمرأة، حيث يظهر المنع والتحريم والطاعة والخضوع كما يتضح في عناوين الفقرات التالية: "ما يجب أن يمنعوا منه "، "المواضع التي لا ينبغي أن يسكنوا فيها"، "الحقوق التي يجب على المرأة اعتقادها ورعايتها"، خاصة ذكر ما على المرأة من حقوق الزوج دون ذكر بالطبع لحقوقها على الزوج أو واجبه تجاهها:

"ومـن أعظـم الواجبـات علـى المـرأة لزوجهـا تسـليته عنـد الوحشـة وتسكين غضبه عند الفورة فإنه لابد أن تعتري الإنسـان فورة الغضب وكدوره والضـجر والوحشـة مـن العـوارض المؤذيـة"... ومقابـل ذلـك يقول: "ويجب عليها أن تحرم على نفسها العقوبة وقت هيجان غضبها فإن الغضبان ليس يمكنه أن يجعل الأدب بمقدار الذنب " [11].

إن تناول العامري لقضية المرأة في القرن الرابع الهجري أكثر تقـدما مــن موقــف الغزالــي الــذي عرضــه فــي الإحيــاء فــي القــرن الخامس[12]. ولكنه يظل في إطار السياق الديني السائد حيث يعتمد على مصدرين هما: كتاب الجمهورية لأفلاطون، والأحاديث النبوية، فالتعامل هنـا مـع هذه القضـية- بلغـة ابن رشـد- تعامـل جـدلي بـل هـو بـالأحرى خطابي. وهذا ما يختلف فيه العامري عن فيلسوف قرطبة الذي قدم لنـا تعاملا برهانيا مع قضية المرأة. وهذا يقتضي منـا العرض لموقف ابن رشد، وتقديم بعض الملاحظات الأولية حول وضعية المرأة في كتاباته.

تنــاول الفيلسوف قضـية المـرأة فـي تلخيصـه لكتـاب الجمهوريـة لأفلاطون، وهـو تلخيص مفقـود فـي العربيـة، ممـا يعنـي أن جانبـا هامـا وهو المتعلق بفكر ابن رشد السياسـي والاجتمـاعي غـائب عن المثقف والباحث العربي. وذلك دلالة علـى اغتـراب مـزدوج: اغتـراب ابـن رشـد في ثقافتنـا العربية حيث نبذه المجتمع وأبعده وتجاهلـه التـاريخ وحـاول إقصــاءه فتـرات طويلــة واغترابنـا نحـن عـن جانـب هـام- مـن كتابـات الفيلسوف الفقيـه قاضـي قرطبـة أبـي الوليـد بـن رشـد- هـو ذلـك الجانـب الذي نظن أنـه موطن تفرد الفيلسوف وإبداعـه الفلسـفي المتميـز، وممـا يضاعف الشعور بـالغياب والغربـة هـو هـذا الإهمـال المتزايـد مـن جانبنـا لهـذه النصــوص [13] التــي تتنــاول قضــايا ملحــة- وقضـيـة المـرأة فــي مقـدمتهـا- أغفلهـا الفكـر الفلسـفي العربـي بشـكل يكـاد يكـون تامـا. وإذ

تناولها الفيلسوف فقدت أصولها العربية وكأنه قدر على الفكر الفلسفي العربي ألا يقترب من هذه القضايا التي توارى القول فيها تماما".

يبدو لنا أن هناك عددا من العوامل التي تضافرت لفرض ستار من الصمت حول القضايا المدنية التي بحثها الفيلسوف الفقيه وذلك بنفي هويته العربية وبنفي العربية عن نصوصه، أي بضياع أعماله وفقدان كتاباته. وأول هذه العوامل اختزال نتاج ابن رشد الفلسفي إلى حدود ضيقة للغاية هي حدود الشارح، أو حتى "الشارح الأعظم " (كما عرفه توما الاكويني ودانتي أليجيري). ورغم أن هناك كتابات حاولت أن تؤكد أن الشرح إبداع فلسفي كما فعل حسن حنفي في دراسته "ابن رشد شارحا أرسطو" [14] فإن الفيلسوف رغم ذلك ينسب إلى أرسطو، أو إلى أرسطو وشراحه وقد يضاف إليهم بعض الفلاسفة والأطباء اليونان. وثاني هذه العوامل هو الإساءة إلى ابن رشد وفكره فهو ممتحن ومتهم ومدان ومرفوض ليس في حياته وإبان محنته فحسب بل في فترات تاريخنا الطويل، فقد ظل مقصيا مبعدا مهمشا". وثالث هذه العوامل تأتي محاولة نفي هويته أو نفيه عن هويته بفقد أعماله في لغتها الأصلية (مع وجود ترجمات أخرى عبرية ولاتينية لها). وهي مسألة تثير التساؤل: فكيف يستقيم القول باختفاء هذه الأعمال في محنة ابن رشد مثلا رغم وجودها وترجمتها في تواريخ لاحقة بعد ذلك؟

إن ما وصلنا من عمل ابن رشد الذي نحن بصدده وهو تلخيص السياسة والجمهورية لأفلاطون هو الترجمة العبرية التي قام بها شمونيل بن يهوذا المرسيلي وتلخيص يوسف كاسبي Josef Caspi [15] في العبرية بالإضافة إلى ترجمات أربع هي: ترجمة إليا دل ميديجو Elia del Medigo اللاتينية (1491 م) ويعقوب مانتينوس J.Mantinus (539 1 م) [16] بالإضافة إلى ترجمتين إنجليزيتين

الأولى ترجمة إروين روزنتال Erwin J. Rosental (1956 م) الذي شغل بدراسة الجانب السياسي عند ابن رشد [17]. والترجمة الثانية قام بها رالف ليرنر R. Lerner (197٠ م) [18]، وقد قمنا بترجمة جزء عن ترجمة ليرنر يرتبط بالمرأة في ملحق في نهاية هذه المقالة، في محاولة لاسترداد ما ضاع من إسهام ابن رشد في العربية وذلك نقلا عن الترجمة الإنجليزية لترجمة ابن يهوذا العبرية.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو لماذا شرح أو لخص ابن رشد كتاب الجمهورية لأفلاطون وهو شارح أرسطو اكبر؟ والإجابة المعروفة لأنه لم يعثر على كتاب أرسطو في السياسة فهو لم يترجم إلى العربية ومن هنا استعاض عنه بتلخيص كتاب أفلاطون. إلا أننا مع عدد من الباحثين نرى أن الفيلسوف العربي لم يتابع أفلاطون متابعة ناقل، أي لم يكتف بعرض أفكاره والتعليق عليها وشرحها، بل إنه اتخذ فيما قدمه لنا من تلخيص موقفا نقديا. والحقيقة أن هذه المسألة غاية في الصعوبة والغموض بحيث لا نستطيع أن نجزم بما لأفلاطون وما لابن رشد من الشرح، أو أين ينتهي كلام أفلاطون وأين يبدأ شرح ورأي ابن رشد. فمن الصعب بيان رأي الفيلسوف الفقيه أو ما وافق عليه من أراء قدمها أفلاطون، وخاصة لأن التحقق من ذلك في قراءة مقارنة بين نص أفلاطون كما وصل إلينا في العصر الحالي في ترجمته الكاملة وما أورده ابن رشد في شرحه، لن تحسم المسألة، ذلك لأن نص أفلاطون لم يكن في يد ابن رشد بدقته الحالية. إن ما نتعامل معه في شرح ابن رشد ليس كتاب الجمهورية كاملا بل هو تلخيص (جوامع) أفلاطون التي قام بها جالينوس ومعنى هذا أن كثيرا من شروح ابن رشد هي تصحيح لجالينوس، ربما يكون الهدف منها توضيح فهمه الخاطئ لأفلاطون أكثر من كونها آراء مستقلة عن كليهما- نقصد أفلاطون وجالينوس ،

وخاصة بأبي الوليد ابن رشد. ومع هذا فإن علينا أن نفرق بين عنصرين في شرح ابن رشد هما: محتوى الشرح (الموضوع الذي يعرض له) وهو قضية المرأة وطبيعتها ومساواتها بالرجل ومنهجه العقلي في التعامل معه أو ما يطلق عليه البرهان، وتتضح استقلالية ابن رشد أكثر في هذا الجانب الأخير. وكما يتضح من الكلمات الأولى من كتابه فإن غرضه هو تلخيص الأقاويل البرهانية من المقالات المنسوبة إلى أفلاطون في العلم السياسي وحذف ما فيها من أقاويل جدلية [19].

إن جهد ابن رشد هنا جهد إبداعي إلى حد ما، فهو يعمل لحسابه الخاص وليس لحساب أفلاطون فيما يقدمه من آراء. وقد اجتهد المترجم ليرنر في مقدمته فرجح أن لفظ "قال " في شرح ابن رشد يرجع لأفلاطون، بينما لفظ "نقول " يرجع في مواضع كثيرة إلى ابن رشد نفسه. كما أنه يرى "أن استخدام "المدينة" مفردة عند ابن رشد يعني المدينة الفاضلة أو الجمهورية المثالية، بينما استخدام "المدن " تعني المدن العينية في الواقع أما جمال الدين العلوي فقد صنف شروح ابن رشد إلى صنفين:

الأول: "تتم فيه المصادقة على النص المختصر أو الملخص، وفي هذا الصنف تدخل المختصرات بجميع أنواعها. "

والثاني: "يضم شروحا نقدية تصحيحية وفي هذا الصنف يدخل تلخيص الإيساغوجي وسياسة أفلاطون " [20]. ويفصل العلوي ذلك بقوله إن هذا التلخيص "كان مناسبة لوضع قول رشدي في السياسة يستلهم في الظاهر سياسة أفلاطون ولكنه يستلهم في العمق أصول أرسطو في الأخلاق والخطابة، فضلا عن أنه أتى ليسد ثغرة في المتن الأرسطي الذي انتهى إلى ابن رشد" [21].

وإضافة إلى هذا الرأي فإننا نستشهد بما أوضحه ر. ج. مولجان في مجلة العلم السياسي الأمريكية (1977) عن استقلالية ابن رشد الفكرية حيث يقول:

إن عمل ابن رشد لجدير بأن يقرأ في عصرنا الراهن باعتباره في حد ذاته تأليفا في نظرية سياسية أكثر منه مجرد شرح على أفلاطون والأمر الذي يكتسي أهمية خاصة هو توفيق ابن رشد بين الأفلاطونية وعقائد الإسلام. فقد وسعه أن يتبنى العديد من نظريات أفلاطون الكبرى دون حرج منه. ولعل ما يدعو إلى الدهشة أكثر من ذلك هو قبوله القول بشيوعية الملكية والأبناء والمساواة بين النساء والرجال ولعله كان يرى خلاف ذلك لو أمكنه الإطلاع على كتاب السياسة لأرسطو. ويجد ابن رشد أمثلة عديدة في زمانه ينطبق عليها ما يصف به أفلاطون المدن غير الفاضلة. هذا بالرغم من أنه يؤكد على ما لأهل المدينة الجماعية من خلاعة أكثر ما يؤكد على المراقبة التي يفرضونها من خلال المجلس الشعبي. ويتضح لنا من فحص ابن رشد لهذه المسائل أنه لم يكن مقلدا لأفلاطون ولا للسنة الإسلامية تقليدا أعمى بل كان مفكرا ذا أحكام مستقلة ونقدية [22].

ونحن وإن كنا نختلف في بعض التفصيلات التي أوردها مولجان، فنحن نتفق مع موقفه إجمالا، وهو تميز ابن رشد واستقلاليته الفكرية سواء عن أفلاطون الذي يقوم بشرحه أو التقاليد السائدة التي يحيا في ظلها. ففي هذا العمل بالتحديد وفي موقفه من المرأة بصفة خاصة كان ابن رشد أكثر من مجرد شارح لأفلاطون وهذا لا يظهر هنا في المجال الفلسفي فقط بل يبدو بصورة جلية فيما اجتهد فيه من أحكام في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد (والذي نختلف في كونه لابن رشد الفيلسوف أم لجده الفقيه، والغالب أنه من عمل فيلسوفنا ابن رشد

بالإطلاع على كتابات جده)- ويعرض فيه لآراء مختلف المذاهب الفقهية ويأخذ منها ما يتفق مع العقل والواقع خاصة ما يساوي بين المرأة والرجل. وفي حالة عدم توفر اجتهادات من هذا النوع كان يقوم باجتهاداته الخاصة. ونستطيع أن نشير إلى بعض الأمثلة مثل: " أنه يحق للمرأة نفسها أن تعقد الزواج "، "وأن العقوبة على قتل المرأة يجب أن تكون نفس عقوبة قتل الرجل "[23]. وهناك مثالان هامان يرتبطان بشكل من الأشكال مع ما جاء في شرحه على كتاب الجمهورية:

الأول: أن تكون حصتها من غنائم الحرب تعادل حصة الرجل وهذا يتفق مع تدليله في تلخيص كتاب أفلاطون في السياسة (الجمهورية) على مساواة المرأة من طبقة الحراس "الحفظة" في نفس المهام مع الرجل.

الثاني: أنه يجوز للمرأة الإمامة في الصلاة حتى بين الرجال. فليس ما يمنع عند فيلسوفنا من تولي المرأة المهام العليا كالرئاسة مثلا أو أن تكون فيلسوفه وحاكمة. وإذا طبقنا هذا المبدأ في المجال الديني، أي صلاحية قيادة وإمامة المرأة فإن فقيهنا لا يمانع من إمامتها في الصلاة [24].

وتصل اجتهادات فيلسوفنا الفقيه إلى مداها في إعطاء الحرية للمرأة في كتاب "أمهات الأولاد" من بداية المجتهد وأصول هذا الباب النظر في هل تباع أم الولد أم لا وإن كانت لا تباع فمتى تكون أم ولد وبماذا تكون أم ولد ولا يبقى فيها لسيدها من أحكام العبودية ومتى تكون حرة؟

"أما المسألة الأولى فإن العلماء اختلفوا فيها، سلفهم وخلفهم، فالثابت "- كما يخبرنا ابن رشد- " عن عمر رضي الله عنه أنه قضى بأنها لا تباع ،إنها حرة من رأس مال سيدها... "ويضيف أن الإجماع قد

انعقد على منع بيعها في حال حملها فإذا كان ذلك وجب أن يستصحب حال هذا الإجماع بعد وضع الحمل ومما اعتمده الجمهور في هذا الباب من الأثر ما روي عنه للنبي عليه السلام أنه قال في مارية سريته لما ولدت إبراهيم: اعتقها ولدها ومن ذلك حديث ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال إنما امرأة ولدت من سيدها فإنها حرة إذا مات.

ويستشهد بذلك، وإن كان كلا الحديثين كما يذكر لا يثبت عند أهل الحديث، ويضيف:

وربما قالوا إنها قد وجبت لها حرمة وهو اتصال الولد بها وكونه منها وحكوا هذا التعليل عن عمر رضي الله عنه حين رأى أن لا يبعن فقال "خالطت لحومنا لحومهن ودماؤنا دماءهن ". ويرى ابن رشد في الإجابة عن متى تكون أم ولد، فرأى تكون أم ولد في جميع الأحوال إذ كان ليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أم ولده.

هذه تفاصيل رأي ابن رشد مما يوضح شدة حرصه على تقصي الآراء المختلفة في موقف المرأة من أمهات الأولاد للتأكيد على حريتها وحقها في الانعتاق ومبررات هذا فيما يتعلق بالإماء والجواري وهو فيما يتعلق بالحرائر أوجب.

ومن الممكن في هذا المقام أن نتبين نوعا من الصلة بين الغاية من بداية المجتهد ونهاية المقتصد- بصرف النظر عن الفرعيات الفقهية- وبين كتبه في العلم المدني الثلاثة وهي: تلخيصه لكتاب السياسة وشرحه على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو وتلخيص الخطابة. فالغاية من هذه الأعمال الثلاثة تحقيق شروط المدينة الفاضلة واكتساب الفضائل والوصول إلى السعادة. وهو نفس ما نجده في ختام كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد. يقول:

وينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود

منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره وفي هذا الجنس تدخل العبادات... ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي نسميها "العفة" ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور.. ومنها السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب. ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط حياة الإنسان وحفظ فضائله العلمية والعملية.. ومن السنن المهمة في حيز الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن هو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف... إلخ. [25]

إن موقف ابن رشد من المرأة كما يظهر في شرحه على أفلاطون هو (في كثير من الأحيان وليس دائما) تعبير عن آرائه الحقيقية وينطلق من تحليله لوضعية المرأة في مجتمعه، فالشروح كانت في العديد من الحالات، فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لآرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة". [26] وهذا ما يتضح في سياق شرحه للسياسة فهو بعد أن يذكر ما قال أفلاطون، أو أقره أفلاطون، نجده يستخدم عبارة "ونقول " للدلالة (في الغالب) عن موقفه الخاص الذي يعرضه علينا في نهاية القسم الأول من شرحه على أفلاطون، مما جعل أحد الباحثين يرى أن ابن رشد كان الفيلسوف العربي الأول والوحيد الذي أولى عناية خاصة لمشكلة سعادة المرأة من زاوية التنظيم الأمثل للحياة الاجتماعية. وكان فيلسوفا جريئا في طرحه لمسألة المساواة بين الرجال والنساء حيث أكد على أن الرجل والمرأة ينتميان إلى نوع واحد [27].

يقول ابن رشد بالمساواة بين الرجل والمرأة ويؤكد على أنها لا

تختلف عنه من حيث الطبيعة ومن حيث إمكانياتها وقدرتها على العمل، وأنها تصلح لنفس الأعمال التي يقوم بها وأنه إذا كان يتفوق عليها في بعض الأعمال فهي أيضا" تتفوق عليه في أعمال أخرى، وإن هذا نتيجة لتعودهم على ممارسة هذه الأعمال أكثر من الأخرى لا لطبيعة خاصة في كل منهما. يقول:

إن النساء بقدر ما هن من جنس واحد مع الرجال فإنهن يشاركنهم في غاية الإنسان، ويختلفن عنهم فقط بالزيادة أو النقصان، بمعنى أن الرجل في معظم الأنشطة الإنسانية أكثر سعيا من النساء، غير أنه ليس مستحيلا أن تكون النساء أكثر سعيا في بعض الأنشطة مثل ما نظن أنه متعلق بالموسيقى العملية. ولهذا السبب يقال إن الألحان تبلغ الكمال عندما يلحنها الرجال ويؤديها النساء. فإذا كان الأمر كذلك، وأن طبيعة الرجال والنساء من نوع واحد، وإذا كانت للطبيعة التي من نوع واحد تتوجه لنشاط واحد فقط في المدينة، فيتضح إذن أن النساء في هذه المدينة يمارسن نفس الأنشطة كالرجال عدا أنهن أضعف فيها. (28)

يرى ابن رشد أن النساء تشارك الرجال في الصناعات سوى أنهن أضعف في بعضها وأفضل في غيرها.

يخبرنا فيلسوفنا برأيه، وهو رأي هام ينبغي علينا الوقوف أمامه والتأكيد عليه،فإذا لم تكن هناك فروق بين الرجل والمرأة وأنه لا اختلاف بين طبيعة كل منهما وأن الخلاف بينهما في بعض القدرات هو خلاف في الدرجة وليس اختلافا في النوع فليس هناك ما يمنع أن يكون بين النساء فلاسفة ورؤساء. وهذا الرأي من الفيلسوف الفقيه المسلم هام للغاية فقد أجاز إمامة المرأة للصلاة (كما سبق ذكره). وهو يؤكد هنا عدم استحالة أن تصل إلى أعلى طبقة في العقل والحكمة وهي طبقة

الرؤساء الفلاسفة أو الفلاسفة الرؤساء طالما نشأت على الخصال الحميدة الرفيعة. وهذا الرأي هو تطوير وبرهنة لما جاء في كتاب الجمهورية لأفلاطون من قدرة المرأة على أن تكون مساوية للرجل في طبقة الحراس (الطبقة الثانية في جمهوريته) وطالما في إمكان المرأة القيام بهذه الوظيفة الهامة أي وظيفة الحفظة (الحراس) كما يستدل على ذلك من عالم المملكة الحيوانية. فإناث الكلاب تقوم بنفس المهمة في الحراسة مثل ذكورها" فإذا كانت المساواة موجودة بين الرجل والمرأة في مجال الحياة العادية في الحرف والصنائع، وأنهن يجدن نفس الأعمال التي يقوم بها الرجال، وتتساوى المرأة مع الرجل في مهمة حماية المدينة حيث يقدم لنا ابن رشد أمثلة من واقع المرأة العربية التي تقوم بالحرب والدفاع عن الحدود، فمن هنا "لها كما يقول في بداية المجتهد ونهاية المقتصد مثل ما للرجال من نصيب في الغنائم " (كما سبق ذكره). والنتيجة التي يتوصل إليها الفيلسوف بناء على كل ما سبق أنه ليس من المستحيل أن تكون المرأة في رتبة الرؤساء والفلاسفة. فمحدودية عمل المرأة واقتصارها على وظائف دون أخرى ليس نتيجة لكونها لا تصلح لهذه الوظائف لكنه نتيجة لأنها لم تعط الفرصة للقيام بما يقوم به الرجل من وظائف. وهذا الموقف لا يعيب المرأة فقط بل والرجل أيضا. فما حدث هو أن طاقة المجتمع أصبحت معطلة حيث لا يستفيد من النساء اللواتي أصبحن نتيجة لذلك محاصرات في حرف ووظائف محدودة وصرن عالة على المجتمع.

دعنا نتابع تحليل ابن رشد لوضعية المرأة وسبب تدني مكانتها يقول:

إن كفاءة النساء في تلك المدن غير معروفة حيث أنهن لا يؤهلن فيها) سوى للنسل، ومن ثم فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن، ويحصرن في الإنجاب والتنشئة والرضاعة. وهذا يلغي أنشطتهن

(الأخرى). وبما أن النساء في تلك المدن لسن مؤهلات لأي فضيلة من الفضائل الإنسانية فإنهن كثيرا ما يشبهن النباتات في تلك المدن. وأحد أسباب الفقر في تلك المدن هو كون النساء عالة على الرجال. وذلك لأن عددهن فيها ضعف عدد الرجال بينما لا يتفهمن بفضل نشأتهن) أيا من الأعمال الضرورية سوى بعض الأعمال القليلة- مثل الغزل والنسيج- التي يمارسنها في الغالب في الأوقات التي يحتجن فيها إليها لتعويض نقصهن في القدرة على الإنفاق. والأمر كذلك- وقد اتضح في حالة الإناث أن عليهن أن يشاركن الذكور في الحرب وما تبقى- من الملائم في اختيارهن أن ننشد تلك الطبائع التي كنا ننشدها في الرجال ويجب تدريبهن بنفس الطريقة خلال الموسيقى والرياضة البدنية. (29)

ويكشف تحليل ابن رشد السابق عن كونه مفكرا في علم الاقتصاد السياسي، كما يقول فردريك نيفونر:

إن كون النساء عالة على الرجال هو من أسباب الفقر في هذه المدن. ذلك أن النساء حتى وإن كن بضعف عدد الرجال فإن عملهن لا يمثل إلا جزءا ضئيلا من طاقة العمل، حيث تقتصر أعمالهن على أشغال قليلة. ذلك بسبب أنهن لم يهيأن للأعمال الضرورية، مثل الأعمال التي يقوم بها الرجال، وهي الأعمال التي تتوفر عن طريقها الثروة بهذه المدن فما يقمن به هو أعمال غير ضرورية كالغزل والحياكة، وهي ليست سوى أعمال بديلة لما يستطعن القيام به من أعمال أخرى لم يتح لهن المجتمع القيام بها. (30)

وعلى ذلك فإن ابن رشد بتصديه لمناقشة وضعية المرأة من خلال شرحه على كتاب الجمهورية وآراءه في بداية المجتهد يعد من أوائل الفلاسفة العرب الذين اقتحموا مجالا هاما أغفلته كثيرا في الدراسات الفلسفية العربية، وطرح بعض الآراء التي لها أهميتها

الكبيـرة، وكشـف عـن حقيقـة مسـاواة طبيعـة المـرأة وطبيعـة الرجـل وقـدرتـها علـى القيـام بـنفس مـا يقـوم بـه مـن أعمـال، وإن عدم إتاحـة الفرصة لها للقيام بهذا الدور هو سبب وجودها في مكانة أقل من مكانة الرجل. وعلينا وعلى المجتمع رفع هذا الظلم عنهـا، فهي قـادرة لـيس فقط على القيام بوظائفها الطبيعية أو على بعض ما سمح لهـا المجتمـع القيام به من أعمال بل أن طبيعتها وإمكانياتـها يمكن أن تجعل منـها قمة المجتمع الإنسـاني بـأن تكون حاكمـة ومفكرة، رئيسـة وفيلسوفه. فهل يمكـن متابعـة تيـار التفكير العقلانـي البرهـاني في قضـية المـرأة الـذي أسسه ابن رشد والعمل على استمراره في حياتنا المعاصرة؟

من خلال هذه الآراء الأولية قصدنا إثارة قضية المـرأة لـدى ابن رشد، وربمـا تثار بحثا وتدقيقا في الفكر العربي والفلسفة الإسلامية.

هوامش

1- ظلت الدراسات المختلفة حول ابن رشد تدور في نطاق موقفـه من العلاقـة بين الشريعة والحكمة، ونظرية الحقيقتين، ومفهوم العقل والعقلانيـة. وقليلا مـا تنـاول البـاحثون القضـايا الاجتماعية والسياسية والأخلاقية عند الفيلسوف، ومن هنا فالحديث عن قضية المرأة من الموضوعات التي نادرا ما توقفنا أمامها بالبحث.

2- هذا هو موقف الباحث الامريكي لورانس بيرمان في عدة دراسات قدمها عن ابن رشـد. وقد ناقشنا هذا الزعم في دراستنا: "الأخلاقي والسياسي عند ابن رشـد ، مجلـة القـاهرة، العدد 150 (مايو 1995): ص 82- 88.

3- راجـع رينـان، ابـن رشـد والرشـدية، ترجمـة عـادل زعيتـر (القـاهرة: دار احيـاء الكتـب العربية، 1957)، ص 169- 171.

4- فقد تنـاول هـذه المسـألة كل مـن عبد الكريم خليفـة، "أدب ابن رشـد"، (المجلد الأول، البحث الأول، ص 2321). وفاروق العمر، "ابن رشد الفيلسوف المجدد"، (المجلد الثـاني، البحث الخامس، ص13-15)، ضمن أعمـال مهرجـان ابن رشد"، (الذي أقامتـه المنظمـة

العربية للتربية والثقافة والعلوم في الجزائر في نوفمبر 1978) في مجلدين، (أبحاث مجمعة بالإستنسل).

5- نشير في هذا السياق إلى دراسات كل من: ماجد فخري، فلسفة ابن رشد الأخلاقية "أعمال مهرجان ابن رشد"، المجلد الثاني، البحث الثالث، ص ا-2.

علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 27،- 473.

ألكسندر اغناتكو، بحثا عن السعادة: الأفكار الاجتماعية والسياسية في الفلسفة العربية الإسلامية، فصل بعنوان "ابن رشد والعودة إلى المدينة الفاضلة"، (موسكو: دار التقدم، 1990)، ص 167-201.

6- راجع الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1980) وسهيل فلشا "الفارابي والمدينة الفاضلة"، المورد (العراقية)، المجلد الرابع، العدد الثالث (خريف 1975 أعدد خاص عن الفارابي)، ص 280.

7- عبد الرحمن بدوي، "تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية"، في أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1985)، ص 21.

8- اهتم أفلاطون اهتماما كبيرا بالمرأة وقد قدمت عدة دراسات في العربية عن هذا الموضوع نشير إلى بعضها مثل: دراسة إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة (الرسالة الخامسة والسبعون من حوليات كلية الآداب جامعة الكويت، 1992) والتي يناقش فيها هل كان أفلاطون نصيرا للمرأة؟ وذلك في بابين: الأول يدور حول المرأة في المجتمع اليوناني والثاني دراسة في أفكار أفلاطون عن المرأة في ثلاثة فصول: المرأة في محاورة الجمهورية (وهو ما شرحه ابن رشد) والمرأة في محاورة القوانين حيث يتخلى أفلاطون عن أفكاره في شيوعية المال والنساء وترتد المرأة ثانية لوظيفتها في المجتمع القديم وهو أن تكون ربة منزل وأخيرا يناقش قضية الحب الأفلاطوني. وقد سبق أن درس ناجي التكريتي نفس هذه القضية تحت عنوان "المرأة في فلسفة أفلاطون "، آفاق عربية، العدد

الأول (يناير 989 1) 1 ص 76-87. والمثير حقا للاستفهام أن أيا من هاتين الدراستين لم يتوقف صاحبها أمام أفكار أفلاطون حول المرأة لدى الفلاسفة العرب المسلمين أو موقف هؤلاء من المرأة.

9- العامري، السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، تحقيق أحمد عبد الحليم عطية (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990). "قال أفلاطون ونقول في باب الزواج أن ينظر إلى طبع الرجل وطبع المرأة فلا يجمع بين مؤتلفين في الطبع ولهذا نقول أنه يجب أن يكون نساء الحفظة لطبقة الحراس في الجمهورية، على طبع الحفظة ونساء أهل الحكمة الحكام) على طبع أهل الحكمة 10، ص 345.

10- المرجع السابق، ص 370.

11- المرجع السابق، ص 274 و175. وأنظر عن الإطار الديني للعامري الذي يقدم من خلاله تصوره للمرأة، المرجع السابق، ص 370-375.

12- راجع موقف الغزالي في إحياء علوم الدين، "كتاب آداب النكاح (القاهرة: دار الفكر أو عنها نسخة مصورة بيروت: دار الكتب العلمية، 1986المجلد الثاني، ص 24 وما بعدها.

13- نشير في هذا الخصوص إلى بعض المحاولات الفردية التي يبذلها الباحثون العرب لاسترداد النص الرشدي سواء الأعمال التي فقد أصلها العربي ولم يعد منها سوى الترجمات، ألف 16 (1996) 155 أو تلك النصوص العربية التي وصلتنا في حروف عبرية. ونذكر في هذا الخصوص محاولات أحمد شحلان الذي قدم لنا وصف وإثارة المشكلات المتعلقة بالنسخة العبرية من تلخيص كتاب النفس لأرسطو لابن رشد في أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981)، ص 166- 8 0 1. وهذا النص مكتوب أصلا بالعربية لكن بحروف عبرية. وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه ألفرد ل. عبري ومراجعة محسن مهدي، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994. وكذلك محاولة الدكتور عبد المجيد الغنوشي في تونس الذي يعكف على نقل الترجمات اللاتينية لنصوص ابن رشد إلى العربية. وهي

محاولات تتمنى أن تتسع وتنجح في أيجاد حركة قوية لإعطاء حق المواطنة للنصوص العربية المفقودة.

14- حسن حنفي، "ابن رشد شارحا أرسطو" في كتاب دراسات إسلامية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت)، ص 201- 272.

15- لمزيد من المعلومات عن شموئيل بن يهوذا المرسيلي ويوسف كاسبي أنظر الملف الذي نشرناه بمجلة القاهرة عن ابن رشد خاصة ترجمتنا لدراسة بيرمان عن أثر شرح ابن رشد للأخلاق النيقوماخية على الأدب العبري في العصر الوسيط: لورانس بيرمان "تأثير ابن رشد في الأدب العبري "، مجلة القاهرة، العدد 150 (مايو 1995)، ص 58- 81.

16- عن الترجمات اللاتينية لنصوص ابن رشد أنظر ما قدمه الأب جورج شحاتة قنواتي عن مؤلفات ابن رشد. ضمن "أعمال مهرجان ابن رشد"، (الجزائر، 978 1)، ص 263 وما بعدها.

17- نشر إروين روزنتال تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون

E.I.J. Rosental, Averroes Commentary on plato's "Republic" (1956 , 1966 ; Cambridge University Press , 1969)

وقد كتب قبل ذلك عن "مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد" ونشرها في حولية مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (الإنجليزية)، المجلد 15، العدد الثاني (1953): ص 246- 278. كما كتب عن آراء ابن رشد السياسية في مجلة البينة، العدد الأول (972 1): ص

18- والترجمة الثانية هي ترجمة رالف ليرنر مع مقدمة وملاحظات، وهي الترجمة التي سنعتمد عليها في بحثنا الحالي:

Ralph Lerner , trans. , Averroes on Plato's "Republic" (Ithaca : Cornell University Press , 1974)

19- " لقد رفض ابن رشد- بناء على إعلانه الالتزام بالأقاويل البرهانية دون الجدلية- شرح الكتاب الأول وبعض ما ورد في الكتاب الثاني وكثير من أجزاء الكتب الأخرى مختتما بإلغاء الكتاب العاشر من الجمهورية من شرحه على اعتبار أنه ليس مهما في هذا العلم. "

راجع جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مد خل لقراءة جديدة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986)، ص 17.

20- المرجع السابق، ص 168.

21- السابق، ص 172- 173.

22- ر. ج. مولجان في مجلة العلم السياسي الأمريكية (يونية 1977) تعقيباً على ترجمة ليرنر لتلخيص ابن رشد لكتاب الجمهورية ونقلنا هذا الاستشهاد من بحث فردريك نيفونر.F. Niewohner "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ترجمة مقداد منسية، "أعمال ندوة ابن رشد"، (التي أقيمت في تونس في مارس، 1995)، ص 2.

23- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (قم أ إيران): منشورات الشريف الرضي، 1406 هـ في جزأين)، الاقتباسات على التوالي: الجزء الثاني، ص 11، ص 409- 410.

24- المرجع السابق، الجزء الأول، ص 409، كما يقول:

اختلفوا في إمامة المرأة فالجمهور على أنه لا يجوز أن تؤم الرجال واختلفوا في إمامتها النساء فأجاز ذلك الشافعي ومنع ذلك مالك وشذ أبو ثور والطبري فأجاز إمامتها على الإطلاق... وأجاز بعضهم إمامتها النساء إذ كن متساويات في المرتبة في الصلاة مع أنه أيضا نقل ذلك عن بعض الصور الأولى ومن أجاز إمامتها فإنما ذهب إلى ما رواه أبو داود من حديث أم ورقة أن رسول الله (ص) كان يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها. ص 148-149)

5 2- المرجع السابق، الجزء الثاني ، ص 389- 0 39.

26- ألكسندر اخناتكو، "بحثا عن السعادة !"، ص 169.

27- المرجع السابق، ص 119- 200.

28- Ralph Lerner , Trans. Averroes on Plato's "Republic" pp.57-58

وراجع نص ابن رشد في الترجمة الملحقة بهذه الدراسة (بداية الفقرة الثالثة)، وأنظر أيضا ترجمة مقداد منسية لبحث فردريك نيفونر، "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ص 4- ه.

Ralph Lerner , trans. Averroes on Plato's "Republic" p.59 -2 9

وراجع نص ابن رشد في الترجمة الملحقة بهذه الدراسة (نهاية الفقرة الثالثة).

30- فردريك نيفونر، "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ص 5-6.

ملحق

من تلخيص ابن رشد لكتاب الجمهورية لأفلاطون[1]

(ترجمة أحمد عبد الحليم عطية)

... وبعد استكماله العبارة المتعلقة بأنواع الفضائل التي تكون في هذه المدينة يعود أدراجه إلى ما تبقى من الأمور التي تخص الحراس، وبصفة خاصة البحث المتعلق بكيفية الجماع، وتربية الأولاد وطريقة إنجابهم.

نقول: إنه من الواضح إذا أردنا لطبائع هؤلاء الحراس أن تصان من خلال النسل- أي أن ينجبوا في الغالبية أشباههم- فهذا لا يحدث بمعاشرة أية امرأة كيفما اتفق الأمر، بل الأحرى أن يعاشروا فقط نساء يشبهونهم في الطبيعة، نساء تربين على شيء من هذه الدرجة. وهذا ملزم لا بالنسبة للحراس فقط بل بالنسبة لكل فئة من المواطنين جميعهم. ومن ثم فذلك موضوع صالح للبحث فيما إذا كان يوجد بين النساء طبائع تشبه طبائع كل فئة من فئات المواطنين- وبخاصة الحراس- أو أن طبائع النساء تختلف عن طبائع الرجال. إذا كانت الحالة هي الأولى، ففيما يخص أنشطة المدينة يكون للنساء نفس مكانة الرجال في هذه الفئات، بحيث يوجد بينهن المحاربات والفلاسفة والحكام وما إلى ذلك. ولكن إن لم تكن الحالة كذلك فالنساء إذن يصلحن فقط في المدينة للأنشطة التي لا يصلح لها الرجال بوجه عام من مثل

قولنا التربية، والإنجاب، وما شابه ذلك.

ونقول إن النساء بقدر ما هن من جنس واحد مع الرجال فإنهن يشاركنهم في غاية الإنسان، ويختلفن عنهم فقط بالزيادة أو النقصان، بمعنى أن الرجل في معظم الأنشطة الإنسانية أكثر سعيا من النساء، غير أنه ليس مستحيلا أن تكون النساء أكثر سعيا في بعض الأنشطة مثل ما نظن أنه متعلق بالموسيقى العملية. ولهذا السبب يقال إن الألحان تبلغ الكمال عندما يلحنها الرجال و تؤديها النساء. فإذا كان الأمر كذلك، وأن طبيعة الرجال والنساء من نوع واحد، وإذا كانت الطبيعة التي من نوع واحد تتوجه لنشاط واحد فقط في المدينة، فيتضح إذن أن النساء في هذه المدينة يمارسن نفس الأنشطة كالرجال عدا أنهن أضعف فيها. وبالتالي فمن الواجب أن تسلم إليهن الأنشطة الأقل تعقيدا. وهذا يتجلى بوضوح تام من خلال البحث. نرى النساء يشاركن فنونا مع الرجال عدا أنهن أضعف فيها، رغم أن معظم النساء قد يكن في فن من الفنون أكثر سعيا من الرجال كالنسيج والحياكة وفنون أخرى مثلها. أما فيما يتعلق بمشاركتهن في فن الحرب وما شابه ذلك، فالا يتضح ذلك من سكان الصحارى و"مدينة النساء" (داغودة) [2]. وبالمثل، أيضا، بما أن بعض النساء يتحلين بالنقاء والخصال الحميدة، فليس من المستحيل أن توجد من بينهن فلاسفة وحكام. وكما أنه كان نعتقد أن هذه الفئة نادرة بين النساء فقد استبعدت بعض الشرائع النساء من أن يكن كاهنات- بمعنى الكهانة العليا. وبعض الشرائع (الأخرى)، مع أنها لا تستبعد وجود هذا بينهن، تمنع ذلك. وهذا يتضح تماما من دراسة الحيوانات- بمعنى أنه من الملائم أن يكون هناك حراس من الإناث. وهذا يحيل إلى الحيوانات التي قارنا بها الحارس فيما سبق. ونرى هذا في أنثى الكلاب التي تحرس ما يحرسه

الذكور وتهاجم الضباع مثلما يفعل الذكور غير أنها أضعف في هذا. وهذا ما يفسر أن الطبيعة أحيانا، ولكن في حالات نادرة وهبت الذكر أداة، ليست من نصيب الأنثى، ليحارب بها .كما هو الحال مع (الخنزير البري) ولكن ما دامت أدوات القتال لدى تلك الحيوانات التي تعتاد على ممارسة القتال مشتركة في معظم الحالات بين الذكر والأنثى فإنها (أي الطبيعة) تقصد للأنثى أيضا أن تمارس هذا النشاط. إن كفاءة النساء في تلك المدن غير معروفة حيث أنهن لا يؤهلن (فيها) سوى للنسل، ومن ثم فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن، ويحصرن في الإنجاب والتنشئة والرضاعة. وهذا يلغي أنشطتهن (الأخرى). وبما أن النساء في تلك المدن لسن مؤهلات لأي فضيلة من الفضائل الإنسانية فإنهن كثيرا ما يشبهن النباتات في تلك المدن. وأحد أسباب الفقر في تلك المدن هو كون النساء عالة على الرجال. وذلك لأن عددهن فيها ضعف عدد الرجال، بينما لا يتفهمن بفضل نشأتهن) أيا من الأعمال الضرورية (3)، سوى بعض الأعمال القليلة- مثل الغزل والنسيج- التي يمارسنها في الغالب في الأوقات التي يحتجن فيها إليها لتعوض نقصهن في القدرة على الإنفاق. والأمر كذلك- وقد اتضح في حالة الإناث أن عليهن أن يشاركن الذكور في الحرب وما تبقى- من الملائم في اختيارهن أن ننشد تلك الطبائع التي كنا ننشدها في الرجال ويجب تدريبهن بنفس الطريقة خلال الموسيقى والرياضة البدنية.

قال: إنهن لا يلبسن (رداء) عندما يمارسن التدريبات الرياضية مع الرجال حيث أنهن يتجردن من (كل شيء عدا) الفضيلة. وعندما اتضح (له) أن النساء يقمن بالحراسة مثلما يفعل الرجال، وأن أولئك الحراس الإناث يسكن مع الرجال في نفس المكان- فلا أحد من هؤلاء الحراس الفضلاء في هذه المدينة ينفرد بمسكن يعتزل (به)- وأن عليهم

أن يتنـاولوا الوجبـات معـا، قـال إن الضـرورة بـلا شـك سـتجعلهن (أي النساء) يشتهين الجمـاع، غير أنـه يجب ألا يسمح لهن بـه متى شئن ومع من أردن، لأننا نريد أن يكون هذا النشاط إنسانيا بينـهم وألا يتسم جماعهم بصفة عرضية. سيكون تنظيم نسلهم أفضل ما يمكن أن يكون بالنظر إلى وضعهم كحراس، ولكن في أوقات محددة ومع أفراد محددين ذوي صفات محددة. وهذا شيء يعم فـي الأعراف والشرائع الأخرى، رغم ما يبدو فـي أن الملتزمين بهذه الشرائع يختلفون فيمـا بينـهم فـي صرامة العبارات. ونلخص هنا ما يؤكده أفلاطون حول هذه الأشياء.

نقول: أما بالنسبة للزمن الذي يمـارس فيه الحراس الجماع فإنـه يرى أن تحديده يتركز على المحافظة على نوعهم. وهكذا أيضا الزيـادة والنقصـان فـي (تكـرار) الجمـاع: هـذا يختلـف طبقـا لحـدوث الحـروب وأشياء أخرى تحتاج ازدياد الجماع أو نقصانه. أما بالنسبة لأي فرد في هـذه المدينـة يجـب أن يجـامع أي فـرد آخـر، أفـلا بـد أن يكونـوا مـن (الأفـراد) الـذين يشـبهون بعضـهم الـبعض بهـدف الحفـاظ علـى الطبـائع الحسنة في ذريتهم. فعندما يريد الفرد أن يربي كلاب الصيد أو الطيور الجارحة فإنـه يحرص على أن يقرن الطبائع الممتازة بالطبيعة الممتازة كيما تكون الذرية بنفس هذه السمة. يجب العناية كل العناية بهذا الأمر فـي هذه المدينـة. وهذا بالضبط هو السبب فـي أنـه لا يسمح فـي هذه المدينة لأي فرد كائنا من كان أن يجامع في أي سن يرغب فيـه بهدف الإنجاب، ولكن فقط خلال سنوات الفتوة، وهي- كمـا يقـول أفلاطون- مـن العشـرين إلـى الثلاثـين عنـد النسـاء، ومـن الثلاثـين إلـي الخامسـة والخمسين عند الرجال. أما بالنسبة للترتيب الذي يرى أنه من المناسب أن ينظم معاشرة الحراس وإنجابهم أولادا فهو أن تكون النساء مشـاعا بين الرجـال. فلا تعيش امرأة واحدة بمفردهـا مـع رجل واحد كمـا هـو

الحال في تلك المدن، وأن يكون أولادهم مشاعا أيضا. أما فيما يتعلق بجماعة النساء فهذه هي سمتها: أن تقيم النساء مع كل الرجال ولكن دون أن يسمح لهم بالجماع. وعندما يرى الحكام أن الضرورة تستلزم الإنجاب يأمرون بإقامة حفلات لزفاف العرسان والعرائس في المدينة، فينحرون الذبائح ويقدمون العطايا، ويؤدون الصلوات إلى الرب (سبحانه) أن ينعم عليهم، ثم يأمرون بإنشاد قصيدة يناسب نظمها وأبياتها حفلات الزفاف. وبوجه عام يغتنمون اجتماعات المواطنين كمناسبات لهذه الحشود. ثم بعد ذلك يتجمع الرجال والنساء معا، فيقومون (أي الحكام)، وهم يتلاعبون في دهاء في سحب القرعة، بسحب القرعة بينهم على النساء. وهكذا فالرجال يعتقدون أن النساء مشاعا لهم جميعا. غير أن حقيقة القرعة تخص ما سيولد من الأنواع المتجانسة، أي أن النوع الرفيع من النساء يخصص للنوع الرفيع من الرجال والوضيع للوضيع، دون أن يعي أي من المواطنين بهذا الإجراء عدا السادة (يقول جالينوس أن له كتابا حول هذا النوع من سحب القرعة يسمى اليانصيب الخادع). وبإتباع هذا المسلك يجتمع شيئان مفيدان: الأول ما يعتقدون أنه يخص مجتمع النساء؟ والثاني الحفاظ على الطبيعة الحسنة في النسل. وما يمكن تخيله بالنسبة لواحدة من هذه الفئات يمكن أيضا تخيله في عدة جوانب أخرى.

قال: ثم بعد ذلك تفصل النساء عن الرجال ويقمن مع أخواتهن من الحوامل حتى موعد الوضع. وعندما يضعن مواليدهن يكون لزاما عليهن ألا يرين أولادهن وتنقل الذرية من واحدة إلى أخرى أو إلى مربيات ومرضعات إذا كانت الأمهات شحيحات اللبن. وقد فعل هذا لكي يروا أنهم أنجبوا أولادهم على المشاع فيعتقد كل منهم أن ذرية كل أفراد تلك الفئة هم أولاده، وكذلك يعتقد كل الأولاد بأن جميع هؤلاء الآباء هم

آباؤهم. وكل هذا من أجل الحب. ومادام الأمر كذلك فلا يوجد في هذه المدينة أقارب غير الآباء والأجداد الأبناء والبنات والإخوة والأخوات. وهذه المدينة بها مراتب: فالولد مرتبة معترف بها والوالد مرتبة معترف بها ومثلها مرتبة الأجداد، فينشأ الأولاد على مدح كل الآباء بالطريقة التي يبجل بها الآباء عادةً ، ويحيط الآباء كل الأولاد بالحب الذي عاده يحاط بها الأولاد. وذلك هو السبب الذي يجعل الجماع لا يتم في هذه المدينة إلا بين الإخوة والأخوات. غير أن الجماع بين الآباء والأبناء محظور حيث أنهم أي الأولاد(أدنى مرتبة)، كذلك جماع الأبناء والآباء طالما أنهم أي الآباء أعلى مرتبة . وهذا كذلك لئلا يمتزج الاحترام الأبوي بالازدراء المصاحب للجماع، وألا يختلط الحب البنوي بالرغبة (الجنسية). فما أن تقوض احترام الأبناء للآباء انهارت المدينة بالضرورة. وتؤثر هذه العلة في جميع الشرائع حتى لو اختلفت فيما بينها في تحديد هذا، و(حتى لو) كانت نواميسها كذلك غير متطابقة فيما بينها. والسن أحد الشروط المسنونة فيما يخص الجماع. وإذا سمح للفرد الذي جاوز سن الجماع (بمعنى السن المنصوص عليه للإنجاب بأن يمارس الجماع من أجل إخراج هذه الفضلات هو من الضرورات الحقة- فثم مجال للبحث هنا. يسمح أفلاطون بهذا شريطة ألا يرى لهم ذرية (حية) في المدينة. غير أن هذا (الجماع) يجب أن يتحدد طبقا لما يضمن الحفاظ على الصحة. من الواضح أن حفلات الزفاف هذه ستتكرر فيما بينهم طبقا للحاجة في الإنجاب- أي كثيرا أو نادرا- طالما يراد لهذه المدينة أن تكون ذات حجم ثابت للأبد. وذلك يترتب أيضا على عدد النساء اللواتي سيحملن عند كل زيجة. وقد اختلط الأمر على جالينوس نتيجة جهله غرض أفلاطون عندما حاول أن يفهم من أفلاطون هل يجب أن تتكرر هذه الزيجات أم لا [4]. لأنه إذا لم تتكرر يظل كل رجل واحد مع

امرأة معينة وبالتالي يبطل مجتمع النساء وينتفي الحب المتبادل. فكل واحد سيميل إلى جلب الأشياء الطيبة لقرينه أكثر من ميله إلى فعل هذا بالنسبة للآخرين وستتحول إلى (مدينة) عائلات لا مدينة متوحدة. هذا واضح لمن تدرب على هذا العلم. والأمر كذلك فإنه من الأبعد احتمالا عن هذا أن يسمح للفرد أن يقطن بيتا مستقلا حيث لا أحد في هذه المدينة يمتلك شيئا خاصا به. ولكن الوضع في جماعتهم مثل وضع جماعة أعضاء الجسد. فلا يجب على الرجل الجماع مع النساء إلا أثناء هذه الزيجات ولهذا القدر من الزمن الذي يعرف أن المرأة قابلة أن تخصب. هذا إذن ما يؤكده أفلاطون فيما يتعلق بشيوع النساء والأولاد..

ثم بعد هذا يأخذ على عاتقه تقديم البرهان على ضرورة هذه الجماعات. فيبدأ بقوله: على من يحكم هذه المدينة أن يهدف في حكمه إلى الخير الأعظم للمدينة كما يتحتم عليه أن يزيل الشر الأعظم عنها. وليس ثمة في حكم المدينة شر أفدح من ذلك الحكم الذي يحول مدينة واحدة إلي عدة مدن، تماما مثلما لا يوجد خير أسمى في المدن من ذلك الذي يربطها سويا ويجعلها واحدة. ومادام الأمر كذلك يتضح أن المشاركة في المزايا والمضار سيؤدي بهم إلى الارتباط بالمدينة ومصادقتها. وهذا لأن المواطنين إذا عاشوا عاشوا معا وإذا قتلوا قتلوا معا. أفراحهم وأتراحهم في هذا واحدة. إن تفريق المواطنين وانتزاع الواحد من أقرانه في مثل هذه الأمور يربكهم ويدمر تجمعهم. وهذا عندما يفرح بعضهم ويحزن الآخرون، وقد يصل الأمر في بعض الأحيان إلى الحد أن يتشفى البعض في أحزان الآخرين. ولهذا السبب يقال أن اقتراب الناس بعضهم من بعض ميزة. على العموم، لا يوجد شيء أكثر إثارة للشر والاضطراب في المدينة من قول مواطنيها عن شيء معين "هذا لي وهذا ليس لي". أما المدن التي يكون فيها ما

للفرد مثل ما للجماعة كل وما يقع له قريب مما يقع للكل، فتلك هي المدينة المترابطة والمتوافقة معا والطبيعية. لأن حالة التجمع بين أجزاء تلك المدن والمدن هي مثل حالة التجمع بين أعضاء جسد الحيوان وباقي الجسد فيما يتعلق بالألم واللذة. فالجسد كله يتألم لإصابة إصبع واحد فقط لدرجة أن هذا الألم يعم الجسد كله ويقول المرء أنه يشعر بالوهن. ونفس الوضع بالنسبة للمسرات والمتع. وكل هذا كما حددنا وطالما أن المدن التي نرغب الفضيلة لتجمعها يجب أن تكون من هذا النوع، فإنه يتضح أن هذا التجمع من الأولاد والنساء الذي تحدثنا عنه هو من ألزم ضروريات الأشياء. حيث لن يكون في إمكان أي من هؤلاء الحراس أن يشير إلى آخر بوصفه إما غريب عنه أو قريب منه. بل كل فرد ممن يقابل سيعده إما والده أو جده أو أمه أو جدته أو أخاه أو أخته أو ابنه أو ابنته. ومن ثم، كما قلنا، سيعاملون الآباء، خجولين أمامهم محترمين إياهما كما شرعت النواميس العامة. هذا هو الخير الأعظم للمدينة- بمعنى أنه في الأفراح والملمات ستكون أجزاؤه بالنسبة لكليته مثل حالة أعضاء الجسد الواحد بالنسبة للجسد. إن مشاع الأولاد والنساء مثل حالة الملكية. ولهذا السبب قلنا أنه لا يليق أن يمتلك أي واحد منهم مسكنا خاصا به أو أي شيء يجعله ينعزل عن الآخرين، بحيث يسكن أحدهم في منزله دون الآخرين بقدر ما في استطاعته أن يفعل هذا، ويفعل الآخرون مثلما يفعل. ومن الأحرى إذن ألا يكون له ولد من صلبه، أو امرأة ملك يديه حيث أن شروره الخاصة ومفاسده الخاصة ستنتقل، لأنها كما قلنا تكون السبب في استشراء الشرور التي تصيب الآخرين. هذا هو سبب النزاعات التي تحدث بين مواطني هذه المدينة حول المال والأولاد والنساء. ومن المسلم به إن كانت كل الأشياء في هذه المدينة مطابقة لهذا سينزع الحقد والكراهية

منهم وكذلك الفقر والشرور الأخرى الموجودة في تلك المدن. ومن ثم لم يحتاجوا مواطنو هذه المدينة إلى فرض غرامات على انتزاع الملكية أو السرقة، أو أشياء أخرى مماثلة كما يحدث في تلك المدن. على العكس فإن هؤلاء الناس في قمة السمو والسعادة. إنهم حقا سعداء. فلا يحيق بهم أي شر من الشرور التي تحيق بمواطني تلك المدن. كل هذا واضح تمام الوضوح لمن درس تلك التجمعات.

هوامش عن المترجم (ليرنر)

1- Ralph Lerner , Averroes on plato's Republic , trans. With introduction and notes .(Ithaca :Cornell University Press , 1974), pp.57-65

ولمقارنة هذا النص مع نص أفلاطون يمكن مراجعة جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1 985). ص334- 365.

2- هذه المدينة هي "مدينة النساء الشهيرة التي كان سكانها يشبهون الجلالقة في كل صفاتهم. يقول الإدريسي في نزهة، مخطوط رقم 2221 ص،34 (أ) بالمكتبة الوطنية بباديس، إنها جزيرة في المحيط الأطلنطي يمكن الوصول إليها من مدينة داغودة (أو غيرها من المدن).

3- ضرورية هنا تتعارض مع الأعمال النبيلة.

4- تتضح استقلالية ابن رشد في تعليقاته وتصحيحاته لكثير مما جاء في النص العربي لسياسة أفلاطون المعروف بالجمهورية والذي نقل عن جوامع أفلاطون لجالنيوس وابن رشد يصوب جالنيوس وصحح من فهمه الخاطيء لأغراض أفلاطون كما لا يقبل من آراء أفلاطون إلا كل ما هو برهاني كما يتضح في هذه الفقرة.

الفصل الثالث

الأخلاق الديكارتية

مقدمة:

قليلة هى الكتابات الأخلاقية فى العربية عن "أبى الفلسفة الحديثة" إذا ما قورنت بالجوانب المختلفة فى الفلسفة الديكارتية التى وجدت اهتماما كبيرا من الباحثين حتى أن أهم مؤرخى الأخلاق العرب لم يتناولها بالقدر الملائم ولم يفيض فى الحديث عنها بما يتفق وفلسفة ديكارت [1] ونفس الأمر نجده فى الكتابات الفرنسية والانجليزية عنه. فباستثناء رسائله الأخلاقية التى نشرها شيفالييه ودراسات اميل بوترو واسبنياس A.Espanuas وجوهييه Gouhir ومنار P.Mesnard " وهى دراسات قديمة نسبيا [2] فإن هناك دراسة الباحثة المتخصصة فى الدراسات الديكارتية ج. رودس-لوش! "الأخلاق عند ديكارت وعمل دنيس كمبوتشنر الأستاذ بجامعة بليز بسكال بكليمون فيرون حول "رسالة فى الانفعالات " والأخلاق الديكارتية وكتاب جون بلومBlom الذى قدم لنا فيه أخلاق ديكارت الفلسفية والسيكولوجية مع مقدمة هامة 1978[3] فإننا قلما نجد كتابات أخلاقية فى

---

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع فى تاريخ الأخلاق ، جروس بروس، لبنان 1988 ص 15.

(2) Descartes R.,letters sur La Morale : Corrspondance avec La princeme Ellisabeth , chanut , et Le Reine Christine Texte rouv et présente par J.Chevalier.
- L. Boutroux "Du rapport de La morale á La Seience dans la philosophie Cartésienne " Revue de Metaphysique 1896
- A. Espinas : Descartes La marale . paris 1925
- Gouhier : Descartes et la morale , Revue de Metaphysique .
- P. Mesnard: Essai sur la morale de Descartes , paris 1935

(3) Blom , Johan : Descartes his Moral philosophy and psychology , Trans with introduced and Concebtual index by J. Blom , the

الفرنسية والإنجليزية عنه بحيث يبدو ديكارت وكأنه قليل الاهتمام بهذا المجال "فهو لم يخصص كتابا مستقلا فى الأخلاق "[4] وتطرف البعض فى القول بأنه لم يقدم نسقا أخلاقيا ولم يبدع فى مجال الأخلاق. كما يرى كوبلستون أن ديكارت لم يؤسس علما أخلاقيا كاملا فهو لم يكن فى موقف يسمح له بهذا.. وان قواعد الأخلاق المؤقتة التى قدمها أشبه ببرنامج شخصى للسلوك وليست مذهبا أخلاقيا. [5] وهذا ما نجده لدى فرانسو جريجوار فى كتاب المذاهب الأخلاقية الكبرى حيث يرى أن ديكارت كان ميتافيزيقيا عظيم الطاقة لكنه لم يكن أخلاقيا مجدا[6]. ويرى أ. و. بن: "إن المؤلف العظيم للمنهج والتأملات لم يسهم بشىء فى الأخلاق، إذ قنع بأن يؤيد النتائج العامه للفلسفة اليونانية وهى السمو الضرورى للعقل على الجسم والروح على الحس " [7]. ومقابل ذلك نجد هناك بعض الأبحاث والدراسات التى تدور حول فلسفته الأخلاقية. وهى تغرى بالفعل بمغامرة البحث فيها.

وإزاء ذلك يجد الباحث نفسه أمام أحد أمرين: فأما أن يعترف بقلة رصيد ديكارت من الكتابة الأخلاقية وندرته ومن هنا لا مجال للحديث عنه كفيلسوف أخلاقى مثل كانط أو بنتام أو مل أو يمكن القول أنه صاحب

Harvard Paris 1978 . Grodis –Lewis , Lamrale de descartestestes , P.U.F 1957 .

[4] ودينس كمبوتشنر: أولى الأخلاق الحديثة، ترجمة د. كاميليا صبحي في نماذج من الفكر الفرنسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع هـ القاهرة 998 1، ص 57- 65.

[5] F.Copleston : P.History of philosophy vol.,(4) The Neuman Paris . Westiminer , 1961

[6] فرانسوا جريجوار: المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفى. منشورات عويدات بيروت لبنان 1984 ص 510 .

[7] أ. و. بن: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة عبد الرحيم عبد المجيد، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ص 63

اهتمامات أخلاقية فهو وان لم يخصص كتابا للأخلاق قد كتب بعض أجزاء متناثرة هنا وهناك قد لا تصلح مذهبا أخلاقيا بل فقط قواعد أخلاقية مؤقتة ريثما ينتهى من عمله النظرى ليتفرغ لتقديم الأخلاق التى تعد عنده قمة العلوم وتاجها أو- وهذا هو الموقف الثانى- وفيه يسعى الباحث لتلمس الجوانب الأخلاقية المختلفة ويجمع هذه الأقوال لينشئ فيها بناءا أخلاقيا لديكارت الذى تتجاوز فلسفته التأملات والمبادئ ليقدم لنا فى المقال قسما خاصا بقواعد الأخلاق ويخصص رسالة كاملة يغلب عليها الطابع الأخلاقى بالإضافة إلى بعض الرسائل التى أرسل بها إلى أصدقائه الملكة كريستينا ملكة السويد، وصديقه شانو السفير الفرنسى لديها والأميرة اليزابيث التى شغلها موضوع الخير والسعادة والفضيلة وطلبت من الفيلسوف أن يكتب لها فى ذلك [8]. وقد تبنى هذا الموقف عديد من المتعمقين فى الفلسفة الديكارتية.

والحقيقة أن معالجة أخلاق الديكارتية فى العربية على قلتها، تحمل وجهة نظر أصحابها إلى فلسفته ككل من جهة ويظهر فيها بوضوح متابعة الباحثين العرب لشراح ديكارت خاصة جيلسون سواء أقروا صراحة بذلك مثل جميل صليبا [9] أو لم يقروا مثل بقية من كتبوا عن الأخلاق عند ديكارت. فهذه الكتابات لا تظهر جدة وأصالة بل تهدف فى الغالب إلى إكمال مذهب الفيلسوف الذى تحدث فى: الشك والمنهج والنفس والله والعالم، فهو ليس

---

[8] هذا موقف عثمان أمين الذى يخبرنا فى الفصل الذى خصصه لمذهب الأخلاق عند ديكارت أنه تتويجا للفلسفة الديكارتية كان من اللازم ظهور أخلاق نهائية. وإذا كان الفيلسوف قد رحل عن هذا العالم قبل أن يتاح له أن يكتب هذه التتمة المنطقية لمذهبه، فإن الباحث "الجوانى، أى الذى يصحب ديكارت صحبة تعاطف والتناس يستطيع أن يهتدى إلى عناصرها المتفرقة فى كتابا، انفعالات النفس " وفى كثير من رسائله إلى الأميرة "اليزابيث، والى الملكة كريستين وإلى شانو سفير فرنسا لدى هذه الملكة" د. عثمان: ديكارت ط 7، الأنجلو المصرية ء القاهرة 976 1 ص 236.

[9] يخبرنا جميل صليبا بذلك فى مقدمته للمقال فى المنهج أثناء حديثه عن فلسفة ديكارت الأخلاقية حيث يصرح لنا انه يلخص هنا ما كتبه جيلسون فى مقدمة المقال. طبع فرين، باريس،1935 ص 44.

فيلسوف الكوجيتو والشك المنهجي والبرهان الانطولوجي بل أيضا فيلسوف الإنسان، والحرية، تحدث في المجتمع وفي الاستطيقا وبالتالي الأخلاق. ومن هنا يخصص له البعض فصولا تتناول المشكلة الخلقية أو المذهب الأخلاقي أو الإنسان. (10)

يعرض له صاحب "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها" حين يتناول معالم التفكير الأخلاقي في العصور الحديثة، ويبين عندما يتناول الاتجاهات الأخلاقية في فلسفة القرن السابع عشر "غلبة النزعة العقلية في فلسفة الديكارتيين)، (11) وعلى ذلك سار من أشار إلى الأخلاق عند ديكارت حيث يطلق على الأخلاق عند ديكارت النزعة، أو الأخلاق العقلية على الرغم من تداخل العقل والإرادة واقتسام الإرادة والذهن للسلوك العملي والنظري للإنسان بل واتساع نطاق الإرادة على العقل مما يطرح على الباحث عدة تساؤلات حول هل أخلاق ديكارت عقلية هي أم إرادية أم دينية، وما معنى ودور كل منهم في مجال الأخلاق ولأيهما الغلبة النهائية عنده وإذا كانت أخلاق ديكارت عقلية كما يطلق عليها فبأي معنى؟. (12)

---

(10) كتب د. عثمان أمين عن "مذهب الأخلاق " عند ديكارت، ود. راوية عبد المنعم عباس "مشكلة الأخلاق " الفصل الثاني عشر من كتابها عن ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية 986 1 ص 5 47 ، 150 ود. كمال يوسف الحاج عن الآداب الديكارتية ص 12، 17 من كتابه المدخل إلى فلسفة ديكارت منشورات عويدات، بيروت 1961 ود. نجيب بلدى الفصل السابع (الإنسان) من كتابه ديكارت، دار المعارف. القاهرة د. ت. ونظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت. ود. محمد عبد الستار نصار في كتابه دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، 1981، ص 433 ، 435. ود. مهدى فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه. دار الطليعة، بيروت، 1983 ص 66 1 0 117 ود. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية ، مطبعة الجامعة السورية، دمشق 1958 ص 325 ،358، د. حسن الشرقاوى الأخلاق الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1985 ص 357- 367، وفاء عبد الحليم محمود: مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسبينوزا وجون لوك ، رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الإسكندرية 1988.

(11) د. توفيق الطويل: المصدر السابق، ص 157،154

(12) يوضح لنا ديكارت في "مبادئ الفلسفة" أهمية الإرادة بحيث يجعلها تتساوى مع الفكر فجميع أنماط التفكير التي نلحظها في أنفسنا يمكن إرجاعها إلى نمطين عامين: إحداهما الإدراك بالذهن، والآخر التصرف بالإرادة، وفي المبدأ (34) يقرر أن الإرادة لازمة

ينبغى الإشارة هنا- قبل عرضنا لما قدمه ديكارت- إلى مسألة هامة وهى أن الأخلاق عند ديكارت سواء كانت مؤقتة كما قدمها فى "المقال فى المنهج " أو هى قمة للعلوم كما وضح لنا فى "مبادئ الفلسفة، فهى ترتبط بالفلسفة الديكارتية ككل الذى يغلب عليها الطابع الدينى اللاهوتى ولا تقوم إلا بالسند والضمان الإلهى، "فالله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت" [13] وان أبا الفلسفة الحديثة لم يجاوز الدين فى تأسيس مذهبه الأخلاقى وان كان فى ظاهره أنه أقامه على العقل وحده [14] وبالتالى فإن العقل هنا كما أكد كثيرا من الباحثين هو المبرر للإيمان [15] عقل (أعقل كى أومن) بحيث يصبح القول بعقلية، أو إلهية الأخلاق الديكارتية قولا متساويا.

للحكم لزوم الذهن حتى يصل فى المبدأ التالى إلى القول أن الإرادة أوسع نطاقا من الذهن. فالإرادة على نحو ما تبدو لا متناهية (ص 77) و(ذا ما كانت الإرادة كما يخبرنا ديكارت رحبية جدا فقد فزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهى أن نتصرف بحرية. ومن هنا فإن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار كما يخبرنا فى المبدأ (37) ويقرر أن التجربة لا العقل هى الدليل على حرية الإرادة التى تعرف عن طريق الممارسة هنا يبتعد ديكارت على العقل والعقلانية ويقترب من الوجودية حين يقرر أن حرية إرادتنا بالدليل وإنما تعرف بتجربتنا لها (ص.8) وهذا ما يتكرر فى التأملات قارن التأمل الرابع ص 13، 134، 137 من ترجمة د. عثمان أمين.

[13] قارن د. نظمى لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة 1972.

[14] د. محمد نصار عبد الستار: المرجع السابق ص 433.

يخبرنا د. يحيى هويدى فى دراسته "ديكارت الجديد" إن الأسس التى قامت عليها الأخلاق الديكارتية هي أسس دينية. إذ يصرح ديكارت انه بدلا من الخضوع للأشياء ونظامها (القاعدة الرواقية) فعلينا أن نخضع لله إذ أن هذا الخضوع مفهوما على حقيقته يؤدى بنا إلى الحب والسعادة ويجعلنا لا نخشى الموت ونهزأ بالآلام. د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1990 ، ص 59.

[15] هذا فهم حسن حنفى للعقلانية الديكارتية التى لم تكن حاسمة بنفس القدر الموجود لدى اسبنيوزا. حسن حنفى: قضايا معاصرة فى الفكر العربى المعاصر، دار الفكر العربى القاهرة 1 988 ص 24، 25.

يضاف إلى ذلك أن كثيرا من الباحثين يرجع أن الأخلاق الديكارتية إلى الرواقية مثلما فعل عثمان أمين [16] على الرغم من أن هذا القول يحتاج إلى كثيرا من النقاش حيث يرى البعض أنه لا علاقة بينهما [17] البته إلا أن ما يهمنا هنا ليس إثبات أو نفى تأثر الأخلاق الديكارتية بالرواقية لكن بيان بأى معنى تكون هذه الأخلاق رواقية. فإذا كان الطابع العام لمذهب ديكارت فى الأخلاق مطبوع بصفة خاصة بطابع المذهب الرواقى كما أوضح اميل بوترو- وتابعه عديد من الباحثين العرب- إلا أنه بفضل العقل وصل الإنسان إلى كشف ما تصدر عنه قوانين الطبيعة من مبادئ حقه فصار من الواجب أن يستدل بمبدأ الرواقيين القائل "اتبع للطبيعة" مبدأ أو حكمة أخرى "هى اتبع العقل الحق " [18] ويرى البعض أن المخالفة هنا بين المبدأ الرواقى والمبدأ الديكارتى ليست إلا مخالفة شكلية ذلك لأن الطبيعة عند هؤلاء هى مجموعة القوانين التى تسير الكون أو هى "الله" نفسه وإذا كان الله هو الذى يقذف فى عقولنا نورا يهدينا سواء السبيل فإن اتباع العقل الحق هو اتباع الله فى نفس الوقت[19] يرى دنس كمبوتشنر أن الرواقية متمثلة فى فكرة "الأخلاق

---

[16] راجع كتابات عثمان أمين المختلفة مثل: الفلسفة الرواقية. النهضة المصرية ط 2 ، 1952 (الباب الرابع الفصل الرابع: الرواقية وديكارت) ص 1 33- 1 35. وديكارت ص 335 ، 326 ، 238 ومقدمة ترجمة كتاب مبادئ الفلسفة ص 16

[17] محمود الخضيرى: تعليقاته على المقال فى المنهج، سميركو للطباعة والنشر القاهرة د. ت ب 2 ص 83. 84، ود. محمد نصار عبد الستار ص 423 ، 424

[18] د. محمد نصار عبد الستار. ص 424

[19] يوضح لنا بيرى الفيلسوف الأمريكى طبيعة المبدأ الأخلاقى لدى الرواقيين فيما أسماء الإرادة المتوافقة أو الرغبة فى تطابقها مع الطبيعة الذى نشأ عنها وعن أخلاق افلاطون وأرسطو الذى أسماها الإرادة القصوى أو الحب الضمنى لله مفهوم المثالية للإرادة. وموافقة الطبيعة عند الرواقيين كما يعرضها بيرى فى كتابه النظرية العامة للقيمة، عبارة عن الحياة وفاقا للعقل، والإنسان حين يحيا وفقا للعقل لا يكون موافقا لنفسه فحسب بل يكون موافقا لمجموع الأشياء أى الكون بأسره: لأن العقل لا يختص بالإنسان وحده بل هو أيضا من خصائص الموجود الكلى أى من خصائص الكون، فبالعقل نحيا على وئام مع أنفسنا كما نحيا على وئام مع العالم. راجع بيرى: النظرية العامة للقيمة ص 75 وما بعدها.

الوقتيـة" أصـبحت أكثـر اعتـدالا بفضـل قاعدة التواضـع المسـيحية وجدليـة اليسوعيين ومثال الكرم النبيل.

ومقابل هذه التفسيرات علينا تناول الكتابات الديكارتية فى الأخلاق من أجل بيان طبيعة ومكانة الأخلاق فى فلسفته على ضوء فهمنا لها .

مكانـة الأخلاق فى فلسفة ديكارت

لتحديد طبيعة ومكانـة الأخـلاق عند الفيلسوف الفرنسى علينـا تنـاول نصوصـه نفسـها. وإذا عدنا إلـى كتابـات ديكـارت واسـتخدمنا عباراتـه فـى "المقال فى المنهج " الذى يعيد فيه بناء الفلسفة من جديد فإننـا نجده يؤكد على أهمية وضرورة الأخلاق واستحالة الاستغناء عنها فلا يكفى قبل البدء فى تجديد المسكن الذى نقيم فيه أن نهدمه وأن نحصل على مواد العمارة وأن نكون قد وضعنا لـه الرسم بعنايـة بل يجب أيضـا أن يكـون لنـا مسكن آخر نستطيع أن نـأوى إليـه فـى راحـة أثنـاء العمـل فـى ذلـك المسـكن " [20] إن ديكارت هنا قبل أن يعيد بناء الفلسفة وقبل تجديد العلوم لا يستطيع أن يدخل الأخـلاق مجـال الشك أو أن يعلـق الحكـم عليهـا أو أن ينتظـر ريثمـا يـتم لـه تاسيس العلم فهو لا يستطيع أن يحرم نفسه منذ الآن من أسعد حياة يقدر عليها [21] فالأخلاق هامة جدا فى فترة الانتقال، ومرحليا عند ديكارت يجب أن تكـون هنـاك، مؤقتـا بعض قواعد للأخـلاق. ومـن الطبيعى ألا تكـون هـذه القواعد متعلقة بالمسكن القديم الذى يرمى إلى هدمه ولا الجديد الـذى يهدف إلى بنائه بل هى أشبه بالإيواء المؤقت أو قل بدقـة أنهـا اتبـاع بعض العـادات والأعراف والقواعد القديمة المتعارف عليها والتى لا تتعارض مع مـا سوف يكون عليه بنائه الجديد. فهى تعبر عن مرحلة انتقالية إذا جاز التعبير أو هى

---

[20] ديكارت: المقال عن المنهج ، ص. 8

[21] الموضع السابق.

قواعد مرحلية لم تكتسب بعد صفة العلم ولا نستطيع أن نصفها بالدوام ومن هنا تسميتها مؤقتة. وان كانت فى حقيقتها كما أوضحنا ضرورية وهامة حتى وقت الانتقال إلى الفلسفة الجديدة.

ومع ذلك فقد اختلف الباحثين فى بيان معنى مؤقتة هل هى غير دائمة، وبالتالى فإن هناك أخلاق أخرى جديدة؟ وهل قدم ديكارت هذه الأخلاق الجديدة؟ أو لما لم يقدم ديكارت هذه الأخلاق؟. يبين لنا نجيب بلدى أن ديكارت حينما اتخذ بعض قواعد الأخلاق المؤقتة لم يكن غرضه فى اتخاذ تلك القواعد إنشاء علم أخلاقى أو مذهب إنما توجيه عمله وحياته أثناء البحث وان هدف القواعد الأخلاقية عملى مؤقت، شخصى فردى ليس إلا، ولذلك فهو لم يعمل على إصدارها وصياغتها بعد بحث طويل فى الطبيعة الإنسانية أو فى المجتمع وإنما اتبع فى ذلك أقرب المصادر إليه، عقله السليم "فحملت تلك القواعد مع صفة الرزانة التى اتصف بها عقل ديكارت شيئا من روح التعاليم التى تلقاها وشيئا من الكتب الأخلاقية التى كانت شائعة فى وقته" [22]. وقد بين الخضيرى فى تعليقاته على المقال ماذا يقصد ديكارت بقوله قواعد مؤقتة "فمن المؤسف له أن الكثيرين فهموا من هذا التعبير أنه كان ينوى العدول عنها، والواقع مخالف لذلك. إذ أنه يسميها مؤقتة لأنه لم يكن قد انتهى من بنائه لهيكل العلوم بعد وهو يرى ان موضوع الأخلاق فى قمة هذا الهيكل وأذن لو أنه كتب شيئا عن الأخلاق قبل ينتهى من كل العلوم لكان اسم هذا الشيء مؤقتا. وتعتبر هذه القواعد مؤقتة أيضا لأنها كافية للإنسانية قبل أن تبلغ علومها غاية الكمال. وقد كان ديكارت فيما يرى مترجم المقال على ثقة من أن ما بقى له من الحياة لن يتسع لتطبيقه منهجه على كل العلوم أى لتجديدها ولكنه مع ذلك كان شديد العناية بعلم الأخلاق حتى قال

[22] د. نجيب بلدى: ديكارت، دار المعارف بالقاهرة ص 48 1- 149

صديقه كليرزليه "إن نصيب الأخلاق من تفكيره كان أكبر الموضوعات نصيبا ".[23]

ونجد نفس النظرة إلى هذه الأخلاق المؤقتة لدى فرانسو جروجوار. فهذه القواعد لم تقصد لأن تكون أكثر من مجرد أخلاق مؤقتة بانتظار الأخلاق النهائية التى كان ديكارت يأمل استنتاجها من علمه ومن ميتافيزيقاه بعد اكتمالها.. ولكن هذه الأخلاق التتويجية (والتى لم يتح له سوى رسم خطوطها البدائية)، تلتقى بشكل متطابق مع تعاليم "المقال عن المنهج"، سوى أنها تستند فى هذه المرة إلى مفهوم عقلى عن الإنسان[24] مما يبين لنا نصيب الأخلاق فى تفكيره منذ البداية كان نصيبا وافرًا من الاهتمام [25]. كما يتضح من كتاباته المختلفة والتى يمكن أن نحددها فى الآتى:

- القسم الثالث من المقال عن المنهج، التأمل الثانى والسادس من التأملات، رسالة فى انفعالات النفس، رسائله إلى الأميرة اليزابيث والملكة كرستينا وصديقه شانو، بعض فقرات مقدمة مبادئ الفلسفة.

وهى التى سوف نعرض لها ونعتمد عليها فى بيان الأخلاق الديكارتية ونبدأ أولا بما أطلق عليه الأخلاق المؤقتة:

الأخلاق المؤقتة

علينا أن نعرض أولا لقواعد الأخلاق المؤقتة التى يقدمها لنا ديكارت فى القسم الثالث من "المقال فى المنهج " لبيان بأى معنى تكون مؤقتة ثم علاقتها بالأخلاق التى قدمها فى كتاباته الأخيرة. وهذه القواعد التى عرضها فى المقال هى:

---

(23) محمود الخضيرى: ترجمة المقال فى المنهج، ص 47

(24) فرانسو جروجوار: ص 51

(25) عن وفاء عبد الحليم السيد، ص

ا- أن يطيع قواعد بلاده مع المحافظة على الديانة التى أنعم الله بها عليه، وأن يتبع أكثر الآراء اعتدالا والتى أجمع عليها أعقل الناس الذين يعيش بينهم.

2- أن يكون أكثر ما يستطيع تصميما فى أعماله، ثابتا فى سلوكه متجنبا التردد فيما يعزم عليه. [26]

3- أن يغالب نفسه لا أن يغالب الحظ بأن يغير من رغباته هو لا أن يغير نظام العالم حيث يعتقد بأننا لا تقدر إلا على أفكارنا قدرة تامة.

ويلاحظ أن بعض الباحثين يرى أنه لا اختلاف بين هذه القواعد المؤقتة والأخلاق النهائية التى يقدمها لنا ديكارت ويتفق على ذلك الدكتور عثمان أمين إلا أنه يرى أن القاعدة الأولى منها لم يعد لها مسوغ أو سبب للوجود، مادام قد أصبح فى مقدورنا أن تتخذ من العقل إماما وأن نستعيض عن التقاليد المرعية بالحقائق العلمية التى أقامتها الميتافيزيقا [27]، إلا أنه لا يمكن تقبل هذا القول خاصة إذا ما لاحظنا أن هذه القاعدة تشتمل على معنيين: المعنى الأول يرى أن الدين هو الأساس الجذرى للأخلاق عند ديكارت كما هو الحامل الأصلى لفلسفته بأكملها فكأن الأخلاق عنده تعطينا دليلا آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة ديكارت. والمعنى الثانى مستمد من قوله بضرورة اتباع الفرد لقواعد العبادة للدين الذى نشأ وتربى عليه فى وطنه فكان فى هذا المعنى يرى أن اعتناق الدين ليس أمرا عقليا بل اتباعى[28] بينما القاعدتان التاليتان فمقدر لهما البقاء ذلك لأن فكرة الإرادة

---

(26) ديكارت: المقال فى المنهج ، ص 83

(27) د. عثمان أمين: ديكارت ، ص 226

(28) د. راوية عباس: ديكارت أو الفلسفة العقلانية، ص 498

المستقلة القوية تظل مبدأ أساسيا لدى ديكارت، كل ما فى الأمر أن العلم يزودنا فى المستقبل بوسائل للعمل كانت تنقصنا فى الماضى.

ويمكن القول أن هذه الأخلاق المؤقتة هى أخلاق عملية تدفع الإنسان إلى إتمام واجباته التى تفرضها عليه مستلزمات الحياة اليومية. وهذه الأخلاق المؤقتة هى ذاتها التى استقرت أخيرا لدى ديكارت وتبناها أخلاقا نهائية فكلمة مؤقتة لا تعنى هنا أن هذه الأخلاق هى لوقت من الزمن تترك بعده فى سبيل أخلاق أخرى "أن ديكارت لم ينتخب أخلاقه المؤقتة عفوا" لقد استضاء بنور العقل الصافى الذى أشرق من البداية إلى النهاية على بناء الأخلاق لذا لم يتمكن من أن يقطع الصلة القائمة بين نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء" [29] ف"الأخلاق النهائية ما كانت لتتعارض والأخلاق المؤقتة"[30] ومع أن ديكارت لم يستطع وضع أخلاقه النهائية كما يخبرنا الخضيرى متابعا هملان واميل بوترو[31] ومع هذا فهو يعتقد أنه لو أتم ديكارت مذهبه فى الأخلاق لما نقض ما كتبه فى المقال. [32]

وقد دفع قول ديكارت بهذه القواعد العملية قبل تقديم أخلاقه المرتقبة إلى الربط بينها وبين الأخلاق عند القدماء. ويعقد كثير من الباحثين المقارنات بين ديكارت والفلاسفة اليونان[33] حيث يخصص عثمان أمين فصلا هاما لبيان أثر الرواقية على ديكارت فهو يعرض فى رسائله إلى

---

(29) د. كمال يوسف الحاج: ص 135

(30) د. عثمان أمين: ديكارت، ص 236

(31) يتابع الخضيرى هملان فى دراسته
Du ropport de la maral science , dans la philosophie de Descartes , p.299 dans Etudes histoire de la philosophie .
نقلاً عن الخضيرى ص 81 .

(32) الخضيرى: تعليقاته على المقال فى المنهج، هامش ص ا 8

(33) تظهر هذه المقارنات لدى كل من: عثمان أمين وراوية عباس من كتابها عن ديكارت، وعادل العوا 351، 252، 353 ووفاء عبد الحليم السيد ص 63، 577 ، 97

الأميرة اليزابيث تصريحا لنظرية سنيكا فى الخير الأسمى [34] ويذكر مذهب زينون فى موضوع السعادة [35]. ويبين أن نظريته فى الحرية الإنسانية قائمة على الحكم وأنها تذكرنا بمحاولة كروسيبوس الرواقى حين أراد إن يوفق بين القدر وحرية الاختيار [36] ويبدو ديكارت متأثرا أثرا ظاهرا بالرواقية فى كتابه انفعالات النفس [37] ولعله أقرب ما يكون إلى الرواقين حين يعرض لآراء العوا فى الحض واعتقاداتهم بحصول الأشياء بالصدفة فينكرها وينفيها. [38]

وليس أدل على الأثر الرواقى من القاعدة الديكارتية المشهورة التى اخذ الفيلسوف بها فى أن يسعى للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الحظ وأن يبذل جهده فى تغير رغباته بدلا من تغير نظام العالم [39]. وجملة القول أن ديكارت عبر فى أخلاقياته عن طائفة من الآراء الرواقية.

ويخفف البعض من هذا التأثير الرواقى فالطابع العام لمذهب ديكارت الأخلاقى مطبوع بطابع المذهب الرواقى. وان كان هناك مخالفة بين المبدأ الرواقى والديكارتى فهى شكلية وان كان هناك اختلاف فيظهر فى موقف كل منهم من الانفعالات والأهواء والشهوات فيما ترى الرواقية إماتتها يرى ديكارت تحليلها والسيطرة عليها [40]. ويرفض الخضيرى ذلك التأثير، فالرأى المشهور هو أن ديكارت رواقى فى أخلاقه لكننا نرى رأى هملان الذى يقول أنه ليس رواقيا كما يذهب إلى ذلك كثرة أهل الرأى. ويبين لنا مترجم المقال فى المنهج أن صاحبه يختلف عن الرواقيين فيما يأتى:

---

(34) د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص ا 33
(35) المرجع السابق ص 332
(36) المرجع السابق ص 348
(37) المرجع نفسه ص.35
(38) الموضع نفسه ص. 35
(39) الموضع نفسه.
(40) د. محمد عبد الستار نصار: ص 424

- يقول الرواقيون بالجبر المطلق ونفى حرية الإرادة بينما يثبت ديكارت حرية الإرادة، بل أن الإرادة عنده ترادف الحرية.

- إن الرواقيين يرون أن المرء يرزح تحت قوى الوجود وهم يعتبرون كل لذة حسية تراخيا وضعفا بينما يتفاءل ديكارت بالشهوات ويكثر التصريح بما فيها من خير.

- إن فلسفة الرواقيين هى فلسفة استسلام بينما يدعو ديكارت فى القسم السادس من المقال إلى فلسفة تجعلنا سادة الطبيعة وأربابها. (41)

وقضية تشابه بعض عناصر أخلاق ديكارت المؤقتة مع الرواقية أو غيرهم من القدماء ترتبط بشكل عام بموقف ديكارت من فلسفة القدماء الذى اعتبر ما قدمه من فلسفة تجاوزا لها. فقد وعد ديكارت بتقديم نقد ودحض للفلسفة المدرسية أو الفلسفة القديمة لكنه رأى أن مجرد تقديم فلسفته الجديدة كفيل بأداء هذه المهمة ومن هنا اكتفى بنشر كتابه "مبادئ الفلسفة" الذى يقدم لنا فيه فلسفته الخاصة متميزة ومنفصلة عن الفلسفة التقليدية وبديلا عنها (42). فقد قنع ديكارت بنشر كتابه "مبادئ الفلسفة" متوخيا فيه أن يبسط مذهبه على ترتيب خاص يجعل تعليمه ميسورا ". وإذا كان "المبادئ" هو العمل الذى يقدم لنا فيه مذهبه متسقا فهو يحدد لنا فى نفس الوقت تصوره لمكانة الأخلاق وعلاقتها بفلسفته ويهمنا أن نتابع ديكارت فى تصوره لعلم الأخلاق وعلاقته بالعلوم الأخرى ومنزلته داخل تصوره العام للعلوم.

---

(41) محمود الخضيرى: تعليقاته على ترجمة المقال ص 83، 84

(42) وكتب يقول: "لقد عدلت عما كنت أنتويه من نقض تلك الفلسفة- أي المدرسية- لأنى أرى أن مجرد نهوض فلسفتي يقوض الفلسفة المدرسية تقويضا لا يحتاج بعده إلى نقد آخر". ديكارت: مبادئ الفلسفة ترجمة د. عثمان أمين ط 2، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ص10

لقد شغلت ديكارت فكرة وحدة العلم أو العلم الموحد، فالعلم واحد والفلسفة واحدة. لكنها لسهولة التعليم تنقسم عدة أجزاء: أولا الميتافيزيقا التى تشمل مبادئ المعرفة التى من بينها بيان صفات الله ولا مادية النفس ثم الفيزيقا التى تأتى بعد إيجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية، ثم تتناول بالتخصيص طبيعة النبات والحيوان والإنسان وأخيرا تأتى العلوم المتخصصة التى تهدف إلى نفع الإنسان. ومن هنا جاء تشبيه الشجرة أو تصنيفه للعلوم الذى قدمه فى "مبادئ الفلسفة" ليقدم لنا النسق المتكامل الذى يوضح فهمه لها. وقد استخدم هذا التشبيه لبيان التفسيرات المتعددة لفلسفة ديكارت [43] وهو أيضا يصلح تماما لتوضيح ما نحن بصدده: من تحديد لعلم الأخلاق: طبيعته ودوره ومكانته وتعريفه ووظيفته وعلاقته بغيره من العلوم فى هذه المرحلة، التى يطلق عليها عديد من الباحثين المرحلة العلمية فى كتابات ديكارت وهذا موضوع الفقرة التالية:

الأخلاق قمة العلوم

يعرف لنا ديكارت الفلسفة فى بداية كتابه "المبادئ" من خلال تشبيه الشجرة الذى يرى فيه أن الفلسفة مثل شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى جميع العلوم الأخرى التى ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى: هى الطب والميكانيكا والأخلاق، وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل التى تفيد معرفة تامة بالعلوم الأخرى ولذلك كانت هى أقصى مرتبة من مراتب الحكمة... ومن حيث أن المرء لا يجنى الثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تعتمدعلى أجزائها التى لا يستطاع تعلمها إلا آخر الأمر".[44] يعنى هذا أن

---

[43] د. فؤاد زكريا: شجرة الفلسفة عند ديكارت، آفاق للفلسفة، دار التنوير ، بيروت لبنان 1988 ص 128 وما بعدها.

[44] ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص 43

ديكارت يضع الأخلاق فى قمة العلوم، ويجعل منها تاج الفلسفة حسب تصوره الكلى الشامل لها، فالفلسفة نسق متكامل وبناء عضوى متحد تأتى فى بدايته الميتافيزيقا التى مهمتها تزويدنا بالمبادئ الأولى للأشياء ، والفيزيقا التى تطبق هذه المبادئ على تفسير الظواهر المختلفة فى العالم الخارجى ومن الفيزيقا يشتق علمين ذا طبيعة عملية هما الطب والميكانيكا، ومن هذا الأساس كله تنتج الأخلاق التى تعد قمة العلوم والمرتبة النهائية للحكمة. فقد كانت الأخلاق كما قدمها ديكارت فى المبادئ هى الغاية، والهدف الأسمى والمرتبة الأعلى من النظر العقلى، فللفلسفة غاية عملية. لقد سئم عقم الفلسفة المدرسية وبعدها عن الحياة العامة وايقن أن الفلسفة يجب أن يكون لها غرض عملى، يجب أن يفيد منها الإنسان فى إصلاح معاشه "وقد تبدو لأول وهلة على فلسفة ديكارت صبغة نظرية لكن الحقيقة ان ديكارت لم تفارقه المشاغل العملية أبدا.. وكان دائم العناية بالأخلاق " [45] ويخبرنا الباحث الجوانى الذى صحب ديكارت صحبة ائتناس وتعاطف أن ديكارت "يرى أن الخير الأسمى إذا نظر إليه بالنور الفطرى نور الإيمان ليس شيئا سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى أعنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة". [46]

يتفق الخير مع المعرفة والفضيلة مع العلم وتصبح الأخلاق هدف الفلسفة وغايتها "فالفلسفة ضرورية لإصلاح عقولنا ولهداية حياتنا إذ ترشدنا إلى ماهية "الخير الأسمى" والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير وما يحدثه ذلك من رضى فى النفس ولست أرى غيره خيرا يعدله فى جلال قدره ". [47]

---

[45] د. عثمان أمين.
[46] د. عثمان أمين.
[47] د. عثمان أمين: تعليق على مبادئ الفلسفة، ص 33 هـ ا

وإذا كـان هـذا تصـور ديكـارت للفلسـفة وعلومهـا المختلفـة ومكانـة الأخلاق فيها وموضوعاتها وأقسامها التى تأتى فى قمتها الأخلاق، فماذا قدم من هذا المشروع الضخم؟ وهل أنجزه بالكامل؟ وما هى عناصر هذه الأخلاق التـى جعل منهـا ثمـار المشروع العلمـى الـذى حدده لنـا فـى المبـادئ؟ وهل استطاع العلم أن يحدد لـه قواعد الأخلاق أم لـم تسعفه إمكانياتـه التجريبيـة لتحديد معالم مذهبه الأخلاقى؟

يبـدو أن الخطـة التـى حدد لنـا ديكـارت معالمهـا فـى تقديمـه لمبـادئ الفلسفة لـم يطبقهـا فـى الكتـاب، فقد كـان فـى نيتـه أن يجعل عملـه فـى ستة أجزاء- هى: مبادئ المعرفة، مبادئ الأشياء المادية، السماء، الأرض، النبات والحيوان والإنسان " ويبدو أنه لم ينجز الجزئين الأخيرين بسبب قلة ما لديه مـن التجـارب كمـا يخبرنـا فـاكتفى بـالأجزاء الأربعـة الأولـى التـى تشـمل الميتافيزيقـا والفيزيقـا المؤسسـة عليهـا. يقـول ديكـارت قسمت الكتـاب أربعة أجـزاء يحتـوى الأول منهـا علـى مبـادئ المعرفـة وهـو مـا يمكـن أن يسـمى الفلسـفة الأولـى أو الميتافيزيقـا والأقسـام الثلاثـة الأخـرى تحـوى أعـم مـا فـى الفيزيقا، أعنى تفسير القوانين الأولى ومبادئ الطبيعة [48] أى أنه لم يقدم لنا عمله متكاملا فمازال المذهب ناقصا مجتزأ. ويشعر ديكارت بهذا ويعترف بـه ويحدد لنا ما ينبغى عمله، ويضيف: "لكى انهض بهذا المشروع أمضى فيـه حتـى غايتـه ينبغـى فيمـا يلـى أن أفسـر كـذلك طبيعـة كـل واحـد مـن الأجسـام الأخـرى الموجـودة علـى الأرض، أعنـى طبيعـة المعـادن والنبـات والحيـوان وخصوصـا الإنسـان، ثـم يجـب أن أبحـث بحثـا دقيقـا فـى الطـب والأخـلاق والميكانيكا. هذا ما ينبغى أن أعمل لكى أعطى للناس بناء للفلسفة تاما " [49]

---

[48] ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص 45

[49] المرجع السابق ، ص 45 ، 46

وإذا كان ديكارت لم يقدم لنا فى كتبه الأولية هذا العرض للأخلاق باعتبارها قمة العلوم فإن هناك محاولات لتلمس عناصر الأخلاق الديكارتية فى كتاباته المتأخرة ومراسلاته، خاصة فى كتاب "انفعالات النفس " ورسائله إلى الأميرة اليزابيث والمملكة كريستينا ملكة السويد وصديقه شانو سفير فرنسا لديها. وقد أطلق على هذه الكتابات اسم "الأخلاق النهائية" والتى تتصف بأنها تمثل غاية الفلسفة كما تصورها ديكارت من جهة وتقوم على العلم من جهة ثانية، وأنها آخر كتابات ديكارت. إن الأخلاق التى تلى الطب فى ترتيب العلوم القائمة على الفيزيقا والتى تدرس الإنسان فى توجهه نحو السعادة والفضيلة تفترض معرفة تامة بسائر المعارف، معرفة بالميتافيزيقا بما أن الإنسان نفس، وان جميع اليقينيات متوقفة على النفس ثم يفترض الفيزيقا وعلوم الطب والميكانيكا التى تقوم عليها باعتبارها الإنسان نفس متحد بجسم وان سعادة الإنسان تقوم على عدة أشياء فى مبدئها صحة الجسم وان ضمان هذه لا يتم إلا بفضل معرفة تامة لتركيب الجسم والاستجابات المختلفة. وإن صح أن الأخلاق تفترض إلماما كاملا بسائر المعارف والعلوم صح ألا يبلغ الفيلسوف تمام هذا العلم إلا عندما يتقدم فى مختلف دراساته وتجاربه وعندما يتوطد يقينه الميتافيزيقى توطدا نهائيا لذلك كانت محاولات ديكارت فى ميدان الأخلاق آخر محاولاته الفلسفية. [50]

ونلاحظ أن ديكارت لأسباب واقعية محددة قد شرع فى سنى حياته الأخيرة فى إنشاء فلسفة أخلاقية وان كان كما أوضحنا لم ينته من صياغتها صياغة تامة فمن الواضح أنها كانت تحمل فى نظره طابعا غير قواعد الأخلاق المؤقتة. وقد بين نجيب بلدى الطابع المزدوج لتلك الأخلاق، فهى من ناحية لم تكن مؤقتة سواء قصدنا بذلك أنها لم تكن مرتبطة فى معناها بالوقت الذى

---

[50] د. نجيب بلدى، ص 149

كان يحقق فيه ديكارت مشروعاته العلمية أو أنها التزمت الشروط والفلسفية التى لابد من توافرها فى قواعد أخلاق نهائية، وأنها من ناحية أخرى لم تكن فردية بل كانت تحمل صفة الكلية، صفة العموم التى لابد أن تحملها الأخلاق الإنسانية الصحيحة [51] ويمكن بيان ذلك على الوجه التالى:

يتضح لنا من كتاب مبادئ الفلسفة أن معرفة الفلسفة الصحيحة والفيزياء الحقة معرفة تامة يتيح لنا بيان مبادئ الأخلاق، التى موضوعها توجيه أفكارنا وأعمالنا على الوجه الملائم للوصول إلى السعادة، والسبيل إلى هذه السعادة، هو العمل وفقا لمبادئ العقل، ومن هنا فالمبدأ الأول الذى تظهره لنا فلسفة الأخلاق هو أن نسلك تبعا لشروط العالم الذى خلقه الإله الكامل. والمبدأ الثانى الذى تعلمنا إياه الميتافيزيقا هو أن نفوسنا روحية خالصة وأنها متميزة عن الأبدان. وكما أن كمال الله هو أساس الثقة به فى علم الأخلاق ومرجع قوانين الحركة فى علم الطبيعة فكذلك التمييز بين النفس والجسد هو أساس الآلية الكلية فى الطبيعة وأساس التجرد من الخيرات الدنيوية فى عالم الأخلاق.

ولا يكفى بالنسبة لديكارت أن نقول أن الطريقة الوحيدة المؤدية إلى السعادة هى إخضاع أعمالنا لحكم العقل. فهذا هو المبدأ العام بل علينا دائما توخى كيفية تدبير أفعالنا الجزئية ومن هنا علينا معرفة قواعد هذه الأفعال خاصة أن هناك أمر يشوش على الإنسان معرفة الطريق الذى يجب عليه سلوكه، وهو التردد، فالفرد المتردد لا يعزم على شىء لأنه يرى بوضوح ما ينبغى له فعله وغالبا ما يستسلم فى النهاية للمصادفة والاتفاق حتى إذا تبين لنا خطئه اضطرب اضطرابا شديدا فيأسف ويندم على عمله ومن هنا تنتابه الهواجس وتضطرب حياته. والطريقة الفعالة لعلاج ذلك هى التفكير فى

(51) المرجع السابق ، ص151

الأسباب التى تحول بيننا وبين معرفة الطريق الذى علينا اتباعه هذه الأسباب هى الشهوات أو الانفعالات فهى تحول بيننا وبين تقدير الحوادث حق قدرها فتظهر لنا الخيرات والشرور على غير ما هى عليها إلا أن الأخلاق الصحيحة تشفينا من هذا التوهم فتحدد لنا الانفعالات وتعرفها أو تعدل تأثيرها فينا.

وإذا كان البحث فى علاج الانفعالات بمثابة "العلة المناسبة" لتأسيس فلسفة ديكارت الأخلاقية، ونموها، عرفنا أن يكون لعلم الطبيعة منزلة كبرى فى الأخلاق، لا لأن الإنسان جسم ولا لأن الأخلاق وسيلة إخضاع الجسم الإنسانى، بل لأن النفس مرتبطة بالبدن وعن طريق البدن بالأجسام الخارجية، وعن طريق السيادة على البدن بنوع خاص، سيادة يسمح بها المنهج ويسمح بها العلم الطبيعى، تستطيع النفس أن تسيطر على الانفعالات وعلى ميدان اتحاد النفس بالبدن، أى على الميدان الإنساني كله وعن طريق تلك السيادة يمكنها الاتجاه نحو السعادة.

فالأخلاق العلمية النهائية، التى لم يتح لديكارت سوى رسم خطوطها البدائية فى رسائله وفى كتاب الانفعالات تلتقى بشكل متطابق مع ما جاء فى "المقال فى المنهج " مع فارق هو أنها تستند إلى مفهوم عقلى وعلمى عن الإنسان. ومن المعلوم أن الإنسان عند ديكارت مؤلف من آلة حياتية بيولوجية من "جوهر مفكر" منفعل بالنسبة لبعض وظائفه (الأهواء.. الاحساسات) لكنه فاعل من حيث كونه إرادة (قدرة لا متناهية) ويسود بين هذه "الروح" وذلك الجسد تفاعل مستمر ووحدة شاملة مستعصية على الإدراك. ونتيجة ذلك فإن الأخلاق، وهى ليست فن القضاء على الأهواء والانفعالات (الإعجاب.. الحب.. الحقد..) بل فن استخدامها من أجل تدعيم الأفكار والسلوك الملائم للفرد، تجد نفسها- الأخلاق- أمام طريقين:

- التأثير على الأهواء والانفعالات عن طريق الجسد نظرا لوجود تفاعل.. وهذا مصدر الأهمية الأخلاقية لـ "الطب ".

- التأثير عليها عن طريق الإرادة "فأما أن تركز هذه اهتمام للعقل على الأشياء المغايرة لتلك التى تولد الأهواء والانفعالات التى ينبغى القضاء عليها، أو أن تجعل الجسد يتخذ مواقف تتنافر مع الهوى السىء، أو أن تفيد من تداعى الأفكار لكى تحمل الهوى على تغيير موضوعه ".. كما قال بروبه ويشترط فى هذه الممارسة الحرة فى الواقع أن تتم وفقا للعقل ا هذا العقل الذى يجب تعريفه بأنه اتجاه نحو وعى يزداد وضوحا باستمرار للمحل الذى يشغله الفرد فى (الوطن، الإنسانية، الكون، الإله) ونحو عاطفة حب وطاعة للنظام الإلهى تزاد عقلانية باستمرار. [52]

وعلى ذلك يمكن القول أن أهداف كتابات ديكارت الأخيرة وفى مقدمتها "انفعالات النفس " هى أن يوضح لنا كيفية سيطرة الإنسان على الانفعالات، وهذه السيطرة تتم عن طريق إرادة الكائن العاقل، وهى إرادة حرة لا سبيل إلى قهرها، فالإنسان قادر بإرادته وبالمران الذى يمارس به هذه الإرادة أن يناضل شهواته وانفعالاته مباشرة. وهو فى هذا بحاجة إلى ضرب من السياسة واللباقة من أجل أن تتم له السيطرة على طبيعته أولا قبل أن يمتد بأفقه للسيطرة على العالم، وهذه السيطرة على طبيعته مناطها الإرادة الإنسانية المسترشدة بنور العقل هنا نتحول عن العقل إلى الإرادة ويقترب ديكارت من مين دى بيران.

إن الإرادة هى الصفة الوحيدة التى تحدد الإنسان. وهناك طرق إرادية تتمكن النفس بها من أن تقضى على الأهواء السلبية وهى:

---

(52) فرانسو جريجوار، ص 51

أولا: بالإرادة تستطيع النفس أن توقف نتائج العمل الجسمى فى الجسم ذاته، مثلا أن الضرب فى حالة الغضب نتيجة طبيعية، فنحن قديرون فى هذه الحالة أن نمنع أنفسنا عن الضرب لا عن الغضب.

ثانيا: بالإرادة تستطيع النفس أن تغير حركة الغدة الصنوبرية فيتغير اتجاه الأرواح الحيوانية موقظا فينا هذا الفعل هوى جديدا وهوى معاكسا للهوى الذى نريد أن نحاربه.

ثالثا: إن الرابطة الكائنة بين الفكر والجسم هى رابطة قوية للغاية، فإذا استطعنا أن نجمع بين فكرة من الأفكار وبين عمل جسمى ما بحيث يعتاد أحدهما الآخر، لابد للعمل الجسمى من الظهور عندما تبرز هذه الفكرة. بالعادة نستطيع أن نغير النظام الطبيعى الخاص بالأهواء فتنقلب رأسا على عقب الرابطة القائمة بين الجسم والنفس. وهذا الترويض النفسى الذى أراده ديكارت أحدى الوسائل الفعالة لبلوغ السعادة". [53] الطريقة الوحيدة إذن للقضاء على الانفعالات والأهواء السلبية والوصول إلى السعادة هى الإرادة، وهى فى متناول كل إنسان مهما كان زمانه ومكانه، وكما أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس فى ميدان النظر، فإن الإرادة هى الصفة الوحيدة التى تحدد الإنسان فى ميدان العمل. وتظهر أهمية الإرادة ودورها فى سيكولوجيا ديكارت الفسيولوجية التى يقدمها لنا فى "انفعالات النفس " التى تعبر عن المرحلة النهائية لمذهبه الأخلاقى أو الأخلاق العلمية.

الأخلاق النهائية العلمية

يريد ديكارت أن نفهم آليات انفعالاتنا ليتسنى لنا التحكم فيها، فإذا عرفنا أى عملية حميمة تولد السعادة أو الحزن، وأي مزيج وتشابك فى المشاعر ينجم عنه القلق أو يشيع الطمأنينة فى الأذهان فسيمكننا هذا ولا شك من

---

[53] د. كمال يوسف الحاج: مدخل إلى فلسفة ديكارت

اجتناب الاضطراب المستمر وينزل علينا السكينة ويجعلنا فى حالة من الرضا شبه الدائم. هذا هو محور "رسالة فى الانفعالات ".

وقد عكف دينس كمبوتشنر سنوات عديدة لدراسة وتحليل هذا العمل وأخرج لنا مجلدا ضخما يقع فى قرابة ألف صفحة- الذى وجد أن ديكارت خلف المعلومات الفسيولوجية الكثيرة للغاية- والتى ربما عفى عليها الزمان- يلقى الضوء على بعض التساؤلات شديدة الأهمية التى مازالت تشغلنا حتى اليوم. ولعل أبرز النتائج المهمة التى خلص إليه هى إيضاح كيف يمثل هذا النص التحليلى الخاص بمسألة الانفعالات وقواعد التى تحكم الروح، اختبار حقيقيا لنظام الفكر الديكارتى، وكيفية انتقاله من الميتافيزيقا إلي الأخلاق. فالأخلاق فى هذه الحالة لا تعرف من خلال الفكر الخالص والكوجيتو دائما من خلال تلك المنطقة الوسيطة التى يتحرك فيها ذلك المكون "الروح والجسد ". وكان الاهتمام بالانفعالات هام فى تأمل ديكارت لدور كل من النفس والجسد من خلال منظور جديد. ويبن كمبوشنر كيف أن هذه الثنائية قد أدت بالفيلسوف إلى القول بأن "الجسد" يفكر بشكل ما، وأن الانفعالات وآلياتها تساند وتصلح إلى حد ما الثغرات التى تقطع استمرارية الفكر إذا ما تركت النفس لطبيعتها، وهى تسهم بشكل كبير فى تكوين الإرادة وترابطها. [54]

ومن هنا علينا التعامل مع الانفعالات جيدا وان نحبها ونحن نحب، الأمر الذى يسميه ديكارت بالكرم. وليس هذا احد مفاتيح الحياة السعيدة فقط وانما هو حب فعلى للذات، ورضاء حقيقى ودائم لا يمت بأى صلة بالأنانية، وهو أساس الأخلاق عند ديكارت. فالمشاعر الكريمة تحافظ على نفسها من خلال الأفعال الفاضلة. فمن عاش دون شيء يؤرق ضميره ولم يتوان عن الإتيان

---

[54] دومونيك لوكور: كيف يفكر جسد ديكارت، ترجمة: د. كامليا صبحى، نماذج من الفكر الفرنسى المعاصر، دار الثقافة، القاهرة، ص 87،86

بأفعال يرى أنها الأفضل.. يكون جزاؤه شعورا قويا بالرضا يمده بالسعادة حتى إن أشد الانفعالات لن يكون لها ابدأ التأثير الذى من شأنه إشاعة الاضطراب فى النفس ". (55)

ويري فرنسوا جيرى أستاذ الفلسفة بجامعة ليون أن ديكارت يراهن على لا محدودية المعلومات عن الطبيعة، الأمر الذى يتعارض مع حدود الحياة الإنسانية من ناحية، ويخدمها من ناحية أخرى. وتتمثل هذه الخدمة فى وحدة النفس والبدن التى يتمتع بها الإنسان وحده دون غيره، بما أن جسده مقارنة "بالجسد" الذى تمثل الطبيعة امتداده المعقول، يحوى حياة الروح، ويتحكم فيها. فكل إنسان يعتمد على جسده، وله طباعه ودورات صحوه ونومه الحيوية، والموت والأمراض يحدقان به من كل جانب. ولإثراء الفضائل يحتاج الإنسان إلى قدرات جسدية مثل التعود والتكيف المكتسب. وكما أن الطب ومبادئ الصحة العامة تخدم حياة الروح، فإن الكرم يأتى من خلال تربية النفس، فالطب ليس من شأنه فقط إطالة الحياة وإنما هو يحاول جعلها أفضل. (56)

ويربط فرانسوا فيزن بين فعل Mediter أى التأمل فى الفرنسية الذى يرجع إلى كلمة meditari اللاتينية وأصلها الفعل اللاتينى mederi الذى يعنى "يعالج " ومنها اشتقت الكلمات الفرنسية medecin أى طبيب وmedecine الطب و medical طبي(57). ويعتقد الطبيب كابانيس، ديكارت رائداً له فى مجال العلاقة بين الفيزياء والأخلاق، إذ كان يعتقد أن سر الفكر يكمن فى النظام الذى يحكم الأعصاب والمخ. (58)

---

(55) المرجع السابق ، ص 87 ، 88
(56) فرنسو جيرى ، المرجع السابق ، ص 101
(57) المرجع السابق ، ص 162
(58) المرجع نفسه ص 90 ، 91

يربط ديكارت ربطا وثيقا بين الطب والفلسفة بين السيكولوجيا والفسيولوجيه بين النفس والجسد ويثير باستمرار إلى نوع من الاتحاد بينهم ويؤكد تأثير كل منهما على الآخر ويظهر ذلك بوضوح فى "رسالة فى انفعالات النفس " ومن هنا ضرورة دراسة الانفعال وأنواعه وطرق السيادة عليه، فدراسة الأخلاق عند ديكارت ترتبط بالبحث فى هذه الانفعالات. [59]

ويستخدم لفظ الانفعالات passions ليدل على حالات النفس الوجدانية التى تشمل مشاعر: الحب والكراهية، الميل والنفور. الحزن والسرور. ويرى البعض أن ديكارت يوحد بين معنى الانفعالات،Passion ومعنى الإدراك،perceptionحيث يشيران إلى المدركات أو المشاعر التى تحدث للروح وترتبط بهما وتسببها حركة الأرواح الحيوانية [60]، إلا أن الانفعالات تمتاز من بين الادراكات بأنها مع صدورها فى النفس عن الموضوعات الخارجية وعن البدن عن طريق الدوران الدموى، حيث ينتقل أدق أجزاء الدم فى سرعة من المخ عندما يتلقى تأثير الأجسام الخارجية وإلى المخ الذى يستجيب إلى تأثير تلك الأجسام عن طريق العضلات. والمقصود بالمخ الغدة الصنوبرية التى هى مركز تلقى التأثيرات والاستجابات.

ويماثل البعض بين الانفعال واللذة عند ديكارت فإذا كان الانفعال علامة على اتحاد النفس والجسم، ومظهر من مظاهر اهتمامنا بالموضوعات الخارجية فى علاقتها بالنفس لذلك كانت وظيفة الانفعال مماثلة لوظيفة اللذة والألم. فكما أن اللذة والألم علامتان على خير أو شر يصيب الجسم فالانفعال

---

[59] فهو كما يقول أ. و. بن يقول بالسمو الضرورى للعقل على المادة والنفس والجسم والروح على الجسد، ومثله فى هذا مثل ابن سينا فى ربطه للسيكولوجيا بالفسيولوجيا كما يخبرنا مدكور فيما كتبه عن الفلسفة فى "أثر العرب والإسلام على النهضة الأوروبية" الهيئة المصرية العامة للكتاب.

[60] د. نجيب بلدى: ديكارت ص

علامة على أمر يعنى الجسم ويعنى أكثر منه الإنسان من حيث هوجسم متحد بنفس. [61]

فالانفعالات هى الحالات الوجدانية التى يسببها الجسم، وهى أثر من أثار اتحاد النفس بالجسم، وقد تكون سلبية أو إيجابية، وهى تكون إيجابية فى حالة الإرادة وسلبية فى حالة الإدراك وترتبط الانفعالات بالرغبة ومن الأمثلة على ذلك أن انفعال مثل الخوف يدفع النفس إلى الرغبة فى الهرب، والشجاعة تدفعها إلى الرغبة فى العراك.

وقبل أن نعرض لكيفية السيطرة على الانفعالات نشير إلى تقسيم ديكارت لها إلى: أولية primitive passions ومركبة complex passionsوتتحدد الأولى فى انفعالات التعجب الحب والكراهية السرور والفرح الحزن، والرغبة. أما النوع الثانى (المركبة) فهى تتكون من انفعالين أو أكثر من الانفعالات السابقة، وأهم هذه الانفعالات: الأمل الذى ينتج عن الفرح والرغبة، والخوف، الازدراء والتقدير والاحترام ، الغضب الرضا عن الذات، التواضع. وكما تنقسم الانفعالات إلى بسيطة ومركبة تنقسم إلى ظاهرة وباطنة الأولى التى تظهر مصحوبة بعلامات جسمية والثانية التى تكمن فى النفس وتكون داخلية تعبر عن فكر خالص غير مرتبط بالجسم. [62]

وبينما ترى اتجاهات فلسفية أن الانفعال خطر وضرر على النفس الإنسانية كما نجد عند سقراط وأفلاطون والكلبية والرواقية ومن هنا ينبغى أن تبعد وأن يحكم العقل فقط، فإن رأى ديكارت لم يكن بهذا التشديد فى الانفعالات، فهى أشياء حسنة للنفس والبدن وما علينا إلا تنظيمها وتجنب انحرافها. ومن هنا فهو رأى قريب من رأى أرسطو. ويقوم علاج الانفعالات

---

(61) المرجع السابق

(62) هذا هو موقف أرسطو فى التفرقة بين السعادة الحسية والعقلية.

عند ديكارت على أساس الانفعال ذاته وعلى معرفة نشاته فى حياتنا حيث يقوم على معرفة القوانين التى تخضع لها جسم الإنسان كجسم من أجسام العالم، وعلى معرفة العلاقات المستمرة فى التجربة بين أحوال النفس وأحوال البدن، فالأبدان منها الصحيح المعافى ومنها المريض الضعيف. ومرض البدن يؤثر على صحة النفس باعتباره العلاقة بينهما وإذا كانت سيطرة النفس على الانفعالات تتم من خلال سلطة النفس على هذه العلاقة، فإن المهم هنا هو معرفة الخير اللازم للإنسان من حيث هو نفس متحدة بالبدن.[63]

ومن يسلم بالعلاقة المتبادلة بين النفس والبدن يعلم أن هدف الإنسان هو مقاومة الانفعالات الضارة وبلوغ الرضا النفسى (العقلى)، الذى يعتمد على الإرادة والاستجابة الفسيولوجية ومن هنا كان للطب مدخلا للسعادة. ولما كان مصدر الانفعال كما أوضحنا النفس والبدن فإن السيطرة عليه تكون بالإرادة والجسم معا.

وهناك مستويين للتعامل مع الانفعال أو وسيلتين لعلاجه الأولى مبدئية، وفيها يكفى تعود حركات أو أفكار معينة للتخلص منه، أو لإحلال انفعال آخر مكانه، وهى تصلح فى بداية الانفعال لكنها لا تجدى حين تتحد الرغبة بانفعال معين، ذلك لأن امتزاج الرغبة بالانفعال يجعلها تقود إلى السلوك والعمل فهى لا تقف عند مستوى الأحاسيس والمشاعر ولا تكتفى بالحب أو الكره إنما تتعدى ذلك إلى الميل والانجذاب و النفور والابتعاد بل كثير ما تقوم بأعمال من أجل إرضاء وسعادة من تحب و إيذاء من تكره. لذلك كان علم الأخلاق يهدف إلى السيطرة والسيادة على الرغبات أكثر من السيطرة على الانفعالات أو السيادة على الأولى عن طريق السيادة على الثانية، وأساس ذلك هو

[63] قارن وفاء عبد الحليم السيد ، ص 84 وما بعدها.

التميز بين ما ينبغى الرغبة فيه، ومالا ينبغى الرغبة فيه، أو بين ما يتوقف على إرادتنا وحريتنا، وما لم يتوقف على حريتنا، ومن المسلم به أنه ينبغى لنا أن نرغب فى كل خير نستطيع الحصول عليه إلا أن المهم أن نعرف ذلك الخير الأسمى الذى يؤدى الحصول عليه إلى الفضيلة والسعادة ولا قيمة لمعرفتنا فى ميدان الأخلاق إن لم تؤد إلى ذلك الخير الأسمى الذى فيه سعادتنا وفضيلتنا. فالمهم فيما يتعلق بالسيادة على الرغبات أن نتبين حدود عملنا وأن نحتفظ بمجال حريتنا، لعلنا نهتدى بفضل ذلك إلى الخير الأسمى الذى نسعى إليه والذى تتحقق فيه سعادتنا وفضيلتنا. وهذا الخير الأسمى فى نظر ديكارت لا يكون غريبا على انفعالاتنا باعتبار أن ذلك علامة على صحة الإنسان وقوته واهتمامه بالحياة.

ويوضح ديكارت فى نهاية "رسالة فى انفعالات النفس" انه لا يوجد سبب للخوف من الانفعالات، لأنها فى جوهرها حسنة، المهم أن نحذر الإفراط فيها والاستخدام الخاطئ لها والطريقة المثالية للسيطرة عليها أن نتعلم كيف نوجهها حتى نقلل الشرور الناجمة عنها. وبالتالى نستطيع الحصول على الخير فالانفعالات المعتدلة أو الطيبة تجعلنا نبلغ الخير الأسمى.

تعقيب على الأخلاق الديكارتية

يبدو ديكارت فيلسوف العقلانية ورائد الفلسفة الحديثة الذى أبدع فى المنهج وفى العلم، تقليدى فى مجال الأخلاق والسياسة والاجتماع وذلك لأنه نظر إلى الحكمة نظرة القدماء خاصة الرواقية، وظل رغم ما ردده فى كتاباته ورسائله وثيق الاتصال بالماضى ففى مجال الأخلاق نجد أراء ديكارت المفكر الجرئ مشبعة بالروح السقراطية وبالنزعة الرواقية بل بالتفكير القديم كله، وذلك الذى يعتبر السعادة القصوى والخير الأسمى فى هدوء النفس وطمأنينة الروح. كما يلاحظ ابتعاد تفكير ديكارت عن الأخلاق المسيحية المعروفة فى

عصره وقوله بضرورة العناية بالنفس وبأهوائها وانفعالاتها وتأكيده على وجوب العناية بالطب والأساليب الطبية التى تتيح للإنسان التحكم فى انفعالاته.

ورغم أن ديكارت أراد أن يبعث المبدأ السقراطى بأن الفضيلة علم، إلا أنه لم يستطع أن يوفق بين ذلك وبين موقفه المعرفى القائم على الشك، لذلك فهو يعود إلى القول بالخضوع للمشيئة الإلهية بدلا من القول بحرية الرأى والعمل بحيث يظهر موقف ديكارت المحافظ فى الأخلاق. لذا نجد عادل العوا يأخذ على ديكارت العودة إلى آراء القدماء والميل إلى عدم التجديد فى مجال الأخلاق، فالأخلاق المؤقتة لا تعالج شروط السعادة بذاتها بل تقرر قواعد الحياة العلمية بالاستناد إلى مبادئ الاعتدال وثبات الإرادة والتواكل الاجتماعى. وهى لا تختلف عن حكمة القدماء "كما تتصف هذه الأخلاق "الناقصة" بصبغة رواقية عملية بالدرجة الأولى فإن الأخلاق "النهائية" تتصف بصبغة لاهوتية من النوع الإرادي. وهى لا تتضمن أية نظرية أصيلة واضحة". [64]

ومع أننا نتفق فى القول بمتابعة ديكارت للقدماء إلا أن وعيه بتقدم العلم فى عصر وظهور النزعة الفردية جعله يفسح المجال للحرية الإنسانية من جانب ولا يتشدد. باعتباره فيلسوفا عقلانيا- فى موقفه من الانفعالات فموقفه منها يقربه إلى حد ما من الفلاسفة الإراديين أو قل الوجوديين.

---

[64] د. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية ص 353

الفصل الرابع
الأخلاق الهيجلية (*)

قليلة هى الدراسات العربية التى تدور حول فلسفة هيجل عامة، ونادرة تلك التى تدور حول فلسفته الأخلاقية والسياسة ، وذلك بالقياس إلى الدراسات العديدة التى تدور على سبيل المثال حول فلسفة كانط الأخلاقية (1). حيث لا نجد بالعربية دراسة شاملة للأخلاق الهيجلية، وهذا ما نجده أيضا فى الدراسات الأوروبية حيث يقل الاهتمام بالبحث فى هذه الناحية لدى صاحب المنطق وفيلسوف الفينومينولوجيا، رغم أهمية كتابات هيجل الاخلاقية، ورغم اهتمامه الدائم والمبكر بها منذ المؤلفات اللاهوتية الأولى وحتى اكتمل المذهب فى "موسوعة العلوم الفلسفية" وصياغتها النهائية فى "أصول فلسفة الحق". ويلاحظ W.H.Walsh أيضا قلة الدراسات حول أخلاق هيجل فى الإنجليزية(3)، حيث لا توجد سوى دراسة ريبران H.A.Reyburn التى تعرض لـ"نظرية هيجل الأخلاقية" اعتمادا على أصول فلسفة الحق (3).

وان كنا نجد بالإضافة لهذا العمل، وعمل وولش نفسه الذى نقوم بتقديمه- بهذه الدراسة- إلى العربية بعض الفصول فى ثنايا دراسات عامة حول هيجل بالإنجليزية أو مترجمة إليها مثل: دراسة جان هيبوليت J.Hypolite "تكوين وبنية فينومينولوجيا الروح عند هيجل" التى صدرت فى باريس1946 وترجمها صمويل كرنك S.Chernich وجون هايكمانJ.Heckman إلى الإنجليزية

(*) نشرت هذه الدراسة فى المجلة الفلسفية العربية، المجلد الثانى، العدد الثانى، عمان، الأردن، يناير 1993.

1977[4]. ودراسة جورج لوكاش "هيجل الشاب " التى صدرت فى برلين 1966 و التى ترجمها R.Livingstone إلى الإنجليزية 1975 وتضم عدة فصول تدور حول الأخلاق [5] والتى نقوم بتقديم بعضها فى هذا الكتاب، والفصل الذى خصصه ميشيل ميتاس عن القانون والأخلاق فى كتابه بالإنجليزية عن "هيجل والديمقراطية" والذى ترجم إلى العربية [6]. ونفس الوضع نجده فى اللغة الفرنسية حيث نذكر من الدراسات التى تناولت أخلاق هيجل دراسة ادريان بيرزاك A.Pe.Perzak "هيجل الشاب ورؤية العالم الأخلاقية" 1960 ، ودراسة اريك فايل E.Well الفلسفة الأخلاقية 1961 [7]، وما كتبه فلايشمان E.Fleischman عن فلسفة هيجل السياسية فى صورة تعليق على أصول فلسفة الحق " 1964.

والحقيقة أن أهمية دراسة الأخلاق الهيجلية لا تأتى فقط من قلة الكتابات فى هذه الناحية عند فيلسوف العصور الحديثة "الفيلسوف بالألف واللام ؛ الذى جمع تاريخ الفلسفة فى مذهبه، الذى صدرت عنه بالتطوير والنقد كما يرى البعض- معظم تيارات الفلسفة المعاصرة- ولا تأتى فقط من قيمة الفيلسوف نفسه الذى تجاوزت فلسفته فلسفات من سبقه، ومهدت لكل من تلاه، بل تأتى من كون الأخلاق عنصرا أساسيا فى المذهب الهيجلى، وأنها توجد فى كتاباته الأولى وتمثل أساسا هاما يعرض من خلاله لمواقف اليهودية، والمسيحية، والأخلاق الكانطية حيث يتجاوز صورية سلفه ليقدم لنا الأخلاق الذاتية والاجتماعية، التى تعرض لحرية الإرادة الإنسانية، كما تظهر تحقق الإرادة فى الحياة الأخلاقية، حيث تقوم خصوصية مذهبه الأخلاقى فى أنه طرح جانبا الجدل الدائر حول المبادئ الأخلاقية المجردة ليركز الاهتمام على الأشكال الاجتماعية التى فيها يتم نشاط الشخصية الأخلاقى [8].

وسوف نتناول فى دراستنا هذه الأخلاق الهيجلية حيث نعرض:

أولا: الأخلاق الكانطية التى بدأ هيجل بتمثيلها والتتلمذ عليها شارحا، ثم ناقدا ومطورا.

ثانيا: مراحل تطور تفكير هيجل الأخلاقى فى مؤلفاته المختلفة.

ثالثا: الأخلاق الهيجلية كما تحددت واكتملت فى "أصول فلسفة الحق " أو الأخلاق العينية الاجتماعية.

رابعا: موقف هيجل من الأخلاق الكانطية.

أولا : الأخلاق الكانطية :

تنتمى فلسفة كانط الأخلاقية للمرحلة النقدية التى تمثل فلسفته الناضجة، حيث قدم لنا ثلاثة مؤلفات تكون مذهبه الأخلاقى، هى: "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " 1785 الذى جعله بمثابة تمهيد لنقد العقل العملى كتابه الرئيسى فى الأخلاق، الذى نشر 1887 وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق"، الذى هدف منه إلى بيان الأخلاق العملية، وقد انقسم هذا الأخير إلى قسمين: نظرية القانون ونظرية الفضيلة [9]. وقد حظت فلسفة الأخلاق عند كانط باهتمام الباحثين العرب وساهم الأساتذة الرواد بتقديم دراسات مستفيضة حول فلسفته الأخلاقية [10] بالإضافة إلى الأبحاث والفصول الكثيرة التى نجدها فى غالبية كتب الأخلاق فى العربية، مما يوضح أهمية مذهبه الأخلاقى، الذى أشاد به أميل بوترو موضحا ما لدراسة الأخلاق الكانطية من فائدة فى الوقت الحاضر. حيث يرى "أن نظرياته الأخلاقية متصلة اتصالا مباشرا بمشاغلنا الراهنة، فمن المحقق أن أخلاق الواجب وأخلاق الالتزام على اتفاق تام مع الفكرة التى تزداد بزوغا ؛ فكرة أن علينا دينا

ليس فقط قبل أنفسنا وقبل سعادتنا الفردية، بل كذلك قبل الناس وقبل الوطن وقبل الإنسانية بأسرها" [11] ويبين بوترو فى الفصل الثانى عشر من القسم الثالث فى كتابه عن كانط ما يمكن أن يكون لهذه النظرية من أهمية فى الوقت الحاضر والى أى مدى يمكن أن تتجاوب مع اهتماماتنا [12].

يهدف كانط كما يخبرنا فى مقدمة "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " إلى بيان المبدأ الأخلاقى الأعلى وتثبت دعائمه، ومن أجل ذلك يبدأ بتحليل مفهوم "الإرادة الخيرة" ثم ينتقل إلى صياغة قوانين الأخلاق لينتهى عند مفهوم الحرية، وميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية ولا من عادات الناس بل من العقل ذاته مباشرة ولهذا فهى لا تستعين بعلم النفس ولا بعلم الإنسان. ويرى أن "الإرادة الخيرة" هى الشيء الوحيد فى هذا العالم الذى يعد خيرا فى ذاته، وأن هذه الإرادة لا يحكم عليها من خلال نجاحها ونتائج أفعالها بل فقط من خلال مقصدها ومسعاها. والذى يجعل من إرادة ما إرادة خيرة، هو مفهوم الواجب، فالإرادة الخيرة هى التى تفعل إقرار للواجب وليس وفقا له فقط، لأن القيمة الأخلاقية للفعل إقرار بالواجب ليست فى الهدف الذى يتوصل إليه بل يتعلق فقط بمبدأ الإرادة الذى لا يخضع لأي موضوع من موضوعات الميل. ومن هنا يصبح الواجب هو ضرورة القيام بالفعل احتراما "للقانون "، وما يشكل الإرادة الخيرة هو أساسا خضوعها للواجب وليس تعارضها مع الميل. ولا يقصد كانط أن الميول سيئة، ولكنه يرفض أن تشكل هذه الميول الإرادة ومبدأ الأخلاق. فهو لا يستبعد من الأخلاق الفعل الذى يساعد فى إنجازه ميل ولكنه يرفض الفعل القائم فقط على الميل، لأنه الإرادة الخيرة هى التى تطيع الواجب مهما كان الميل.

ويحدد لنا الدكتور توفيق الطويل ذلك المبدأ الكانطى فى ثلاثة قضايا: الأولى أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيرا لأنها صدرت عن ميل مباشر، أو دفعت إليها رغبة من تحقيق مصلحة شخصية، بل تكون خيرا لأنها صدرت من أجل الواجب، حيث لا يكفى أن يكون الفعل مطابقا فى نتائجه لمبدأ الواجب، بل يتحتم أن يجئ طبقا للواجب. والقضية الثانية أن الفعل الذى يصدر عن الواجب يتضمن قيمته الخلقية التى تتوقف على المبدأ أو القاعدة التى يؤدى الإنسان بمقتضاها واجبه. أما القضية الثالثة فيستخلصها كانط من القضيتين السالفتين، ومؤداها أن الواجب هو ضرورة العمل بوازع من احترام الواجب [13]. وهذا ما يقوله كانط فى "نقد العقل العملى" إن احترام القانون الأخلاقى هو شعور ينتجه مبدأ ذهنى، وهذا الشعور هو الوحيد الذى نعرفه قبليا، ونستطيع أن ندرك ضرورته.. أن احترام القانون الأخلاقى هو الدافع الوحيد.. وهو يعذى وعينا بخضوع الإرادة الحرة للقانون مع إكراه محتم لكل ميولنا يقوم به العقل، ومن هنا فالإرادة الخيرة هى التى تتحدد موضوعيا بالقانون الأخلاقى، وذاتيا بالاحترام. والوعى المشترك يدرك أن الفعل الخير أخلاقيا هو الفعل الذى تريده إرادة خيرة، والذى يقوم به الإنسان انطلاقا من احترامه للقانون. والإرادة الخيرة تفعل تبعا لمسلمات يمكنها أن تكون كلية وهى، موجودة عند كل كائن عاقل. ولكن هذا الوعى المشترك الذى يميز بدون عناء بين الخير والشر، هو بحاجة إلى العلم لا ليستخرج منه بعض النصائح، ولكن لكى يؤمن لتصرفاته وأحكامه النفاذ والاستمرار، ومن هنا ضرورة الانتقال من الوعى المشترك إلى ميتافيزيقا الأخلاق، التى هى محاولة لاستخراج ميتافيزيقا الأخلاق من الوعى المشترك الموجود ضمنا فيه. وهذا يعنى أنه يجب تأسيس الأخلاق أولا على الميتافيزيقا.

إن الوعى المشترك الذى يدرك ويعيش التعارض بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، يعنى أن القانون الأخلاقى هو قبلى، أى أنه موجود منطقيا قبل التجربة، وهو الذى يحددها ومن هنا فإن القانون هو قانون عقلى صالح لكل الكائنات، وبالتالى للإنسان، إن كان شىء فى الطبيعة يعمل وفقا للقوانين، والإنسان وحده يعمل بواسطة تمثله للقوانين، أى يعمل بواسطة مبادئ، وهذا يعنى أنه يملك إرادة، ولأن العقل ضرورى لإيجاد الأفعال من القوانين فالإرادة ليست إلا عقلا عمليا فهى الملكة الذى تختار ما يراه العقل عمليا ضروريا أى خير، ولدى الإنسان يصبح القانون الأخلاقى قرار نابع من انعقل الترنسندنتالى الكلى، وصياغة ذلك تسمى أمرا. وهذا الأمر يعبر عنه بمصطلح واجب.

وقد عرض كانط فى الفصل الثانى من "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" لبيان الأمر الأخلاقى، وإمكان وجوده أو استحالته. ويرى أن الأمر يفترض وجود كائن عاقل لديه القدرة على أن يتصرف وفقا لفكرته عن القوانين أو المبادئ. ويصنف الأوامر لبيان ما هو الأمر الخلقى فيردها إلى ثلاثة تقابلها ثلاثة مبادىء موضوعية، وثلاثة أنواع من الخير. فهناك مبادئ موضوعية مشروطة مقيدة بإرادة غاية. وعن هذه المبادئ تصدر الأوامر المشروطة Hypothetical or Conditional وهذه الأوامر تأمرنا بأداء أفعال تعتبر خيرا "كوسيلة" لغاية أردناها بالفعل أو قد ترغب فى تحقيقها. فإذا كانت الغاية بحيث يريدها كل كائن عاقل بطبيعته سميت أوامر عملية وكانت الغاية تحقيق سعادته الشخصية. وهناك مبادئ غير مشروطة يستجيب لها بالضرورة كل كائن ناطق، وهى غير مسبوقة بإرادة غاية بعيدة، هذه المبادئ تفسح المجال لظهور الأوامر المطلق Categorical absolute، وصيغتها العامة ينبغى أن أفعل كذا لذاته بغير شرط سابق،

وهذه وحدها هى الأوامر الأخلاقية المطلقة وتصاغ على الشكل التالى: "لا تفعل إلا بما يتفق مع القاعدة التى تمكنك في الوقت نفسه من أن تريد لها أن تصبح قانونا عاما" أن الأمر المطلق عام وكلى. وهذه الصياغة للأمر المطلق صورية ولا تحتوى على أى مضمون مادي، وهى المبدأ الصورى لكل الواجبات، لأنها تسمح باستنتاج كل المسلمات التى تنطلق فيها أفعالنا الأخلاقية. ويستنبط كانط من صورية الواجب ثلاث قواعد عملية تعين الإنسان على أن يحدد نوع الأفعال التى يأتيها. (14)

والأمر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفقا لقانون عام، يقول فى صيغته الإيجابية "أفعل طبقا لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانونا عاما"، هنا يتوجه المبدأ الكلى نحو مادة ما؛ أى الطبيعة التى هى نظام للموضوعات تتحكم بها قوانين كلية ضرورية. وعلى الواجب أن يكون بالنسبة للفعل ضرورة عملية غير مشروطة، إذن عليه أن يتوجه إلى كل الكائنات العاقلة، ومن هنا فهو أيضا قانون لكل إرادة إنسانية فتصبح الإرادة هكذا ملكة تصمم من تلقاء ذاتها للفعل وفقا لتمثلها بعض القوانين. ولكن الإنسان وكل كائن عاقل هو غاية فى ذاته وليس مجرد وسيلة تتحكم به الإرادة كما تشاء. ولهذا السبب تصبح الصياغة الثانية كما يلى:"أفعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفى الوقت نفسه غاية فى ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة".

أما الصياغة الثالثة فتقوم على مفهوم الاستقلال، الذى هو مبدأ كرامة الإنسان وكل طبيعة عاقلة، أن مبدأ كل تشريع عملى يكمن موضوعيا فى القاعدة، وفى صورة الكلية التى تمكنها من أن تكون

قانونا وذاتيا تكمن فى الغاية وموضوع كل الغايات هو الكائن العاقل كغاية فى ذاته، ومن هنا ينتج المبدأ الثالث للإرادة كشرط مطلق لانسجامها مع العقل الكلى، أى فكرة إرادة كل كائن عاقل متمثلة كإرادة تسن تشريعا كليا. ومن هنا يفهم أن الإرادة تخضع للقانون لأنها هى التى تحدده. هذا هو مبدأ الاستقلال الذى يصاغ على الشكل التالى: "أفعل بحيث تعد الإرادة نفسها واضعة لتشريع عام تخضع هى أيضا له ".

وهذه الصياغة تعبر عن الاستقلال. أما بالنسبة لها كمبدأ أساسى للأخلاق، أن إرادة الكائن العاقل بصفته عاقل هى إرادة مستقلة. أما بالنسبة للإنسان الذى هو كائن عاقل وحسى فى نفس الوقت فإن الأمر يختلف، فبصفته كائنا حيا، عليه أن يخضع للقانون وهو من هذه الناحية مستقل. فالإرادة الإنسانية حين تخضع لأمر العقل فهى تخضع لذاتها، ومعنى الاستقلال هو تثبيت عقلانية القانون الذى هو من صنع العقل.

والإرادة ليست مستقلة إلا لأنها عاقلة. ومن هذه المبدأ يستخرج كانط ما يسميه مملكة الغايات.

إن مملكة الغايات على الصعيد الترنسندنتالى مثل مملكة الطبيعة على الصعيد الفيزيانى، وهى تسير بالقانون الأخلاقى، قانون العقل. إنها مملكة الكائنات التى هى غايات فى ذاتها، كائنات عاقلة متحررة من الطبيعة. فالأخلاق هى الشرط الوحيد الذى يجعل من الكائن العاقل غاية فى ذاته. وإيجاد مملكة الغايات يتم عن طريق التشريع النابع من الأشخاص بوصفهم أعضاء فى هذه المملكة مما ينتج عنه أن كل إنسان يفعل حسب مسلمات تعتبر غاية فى ذاتها، تعتبر كل كائن عاقل أخر

غاية فى ذاته أيضا وذلك هو ما يجعل من الإنسانية مملكة الغايات.

لقد طرح كانط فى البداية مفهوم الأمر المطلق، ولكنه لم يبين لنا إمكانية وضرورة هذا الأمر الذى هو قضية تأليفية قبلية. وهذه المسألة هى موضوع القسم الثالث من "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " القائم على نقد العقل العملى الخالص. وينبغى أن نحدد ما هو المفهوم الترنسندنتالى القبلى الذى يفسر التأليف الأولى من الإرادة والقانون والأخلاقى أو يربط بين الإرادة والعقل. هذا المفهوم هو الحرية. فالحرية هى خاصية الإرادة التى هى قانون ذاتها" لأن إرادة حرة، وإرادة خاضعة للقانون الأخلاقى هما نفس الشىء. هنا يجب أن نؤكد على أن الحرية هى خاصية الإرادة عند كل كائن عاقل فتصبح مفتاحا لفهم الاستقلالية، والأمر المطلق معا. فالحرية هى كائن عاقل يتبع القوانين الأخلاقية ، وهى "الحرية" لا تحمل على إرادة الإنسان إلا لأنه العالم الحقيقى والعالم الحسى التجريبى.- فنحن نعتبر أنفسنا أحرارا حين نكون أعضاء فى العالم العقلى ونقر باستقلال الإرادة والأخلاق التى هى نتيجة لها، وحيث تتمثل ذواتنا الواجب، وتخضع له فنحن ننتمى للعالم الحسى والعالم العقلى فى نفس الوقت. والأمر المطلق صيغة قانون الواجب، وهو قرار من العقل، وهذا يعنى أن الأمر المطلق يفترض بالضرورة عدم استيعاب الإنسان داخل حتمية الطبيعة وهنا تكمن فكرة الحرية.

ويشير إيجور كون فى معجم الأخلاق عند حديثه عن كانط إلى أنه وأن كانت نظرته الى الأخلاق نظرة مثالية إلا أنه قدم الكثير للكشف عن خصوصية الأخلاق، وتحديد موضوعها، وتجاوز النزعة الطبيعية، والفصل بين الأخلاق والسيكولوجيا. وهو يعرف الأخلاق بأنها مجال

الحرية الإنسانية المتميزة عن ميدان الضرورة الخارجية والسببية الطبيعية.

ويرى أن تعريف الأخلاق بأنها مجال الضرورة الذى يتسم بالكلية (الأمر المطلق) تعريفا صحيحا من حيث المبدأ إلا أنه لا يرتكز فى فلسفة كانط إلى فهم الطبيعة الاجتماعية للأخلاق، وهو لا يبين خصوصية العلية فى الأخلاق ويؤدى إلى المعارضة بين الضرورى وبين الضرورة الاجتماعية التاريخية[15].

ولا تكتمل نظرية كانط الأخلاقية إلا بالإجابة عن السؤال ماذا أمل؟ وهو يصاغ كما يلى: إذا فعلت ما يجب على أن أفعل فبماذا يسمح لى أن أمل؟ هنا يدخل كانط مفهوم السعادة، التى هى حسب نظريته الأخلاقية نتيجة وليست هدفا للفعل وهو يربط بين مفهوم السعادة، ومفهوم الفضيلة- ولن يتضح ذلك الأمن خلال بيان مفهوم كانط للخير المطلق، والخير المطلق مفهوم مزدوج فهو من جهة غاية الأخلاق وكمال الإرادة ومن جهة ثانية هو السعادة، التى هى نتيجة الإرادة، أن ثنائية الميل الطبيعى، والإرادة الخالصة كما يخبرنا كانط مثل كل ثنائية تبحث عن مبدأ توحيدها، هذا المبدأ هو فكرة شمولية موضوع العقل العملى أى الخير المطلق.

ومن هذا التفسير لمفهوم الخير المطلق يستنتج كانط ثلاث مصادرات فى العقل العملى هى: خلود النفس، وجود الله، وحرية الإرادة. ويرى أن وجود الله وخلود النفس فرضيتان مسموح بهما بالنسبة للفلسفة النظرية لكنهما ضروريتان بالنسبة للفلسفة العملية، وهما لا يشكلان بالتالى موضوعا للعلم بل موضوعا للإيمان العقلى، ودور هذا الإيمان لا يقل عن دور العلم، بل يفوقه لأنه يمنحنا السعادة.

ويفيض كانط فى بيان ذلك بأمثلة كثيرة فى ميتافيزيقا الأخلاق.

وقد تعرضت فلسفة كانط الأخلاقية لحملات من خصوم نزعته العقلية وهى تتحدد فى الأتى:

النزعة الصورية Formalism التزمت أو التشديد regorism فهو يقدم لنا قانونا أخلاقيا أشد مما يتطلب الحس الخلقى، ويبدو ذلك فى استبعاد العواطف والميول، تحريم الاستثناء من القاعدة الأخلاقية، الفصل بين العقل والحساسية، لقد وجهت إليه الانتقادات من كل صوب فقد انتقده كل من: فردريك شيلر وجويو ونيتشه وغيرهم إلا أن الموقف المتميز فى فهم ومناقشة وتطوير فلسفة كانط الأخلاقية يأتى من هيجل الذى أعجب بفلسفته وتأثر بها ثم أخذ يكمل ويطور آراء كانط كما سيتضح فى الفقرات التالية.

ثانيا : تطور تفكير وكتابات هيجل الأخلاقية :

لا يكفى فى دراستنا هذه التى نعرض فيها للأخلاق الهيجلية بيان هذه الفلسفة فى صورتها المكتملة فى "أصول فلسفة الحق " وفيما كتبه عن الروح الموضوعى فى"موسوعة العلوم الفلسفية"، لكن علينا أن نتابع تطور اهتمامات هيجل الأخلاقية منذ كتاباته المبكرة وصولا إلى "الفينومينولوجيا" واكتمالا فى، "فلسفة الحق"، حيث يظهر لنا تعدد كتابات هيجل، واتصالها واستمرارها الاهتمام الكبير الذى أولاه للأخلاق من جهة، وحواره مع الاتجاهات الأخلاقية من جهة ثانية، ويظهر لنا نقد هيجل لهذه الاتجاهات الأخلاقية جهده من أجل بناء مذهبه الأخلاقى الخاص.

يرى هايم R. Haym " فى "هيجل وعصره ": أن هناك

استمرارية واتصال بين كتابات الشباب وكتاباته الناضجة وأن لكتابات الشباب أهمية كبرى فهى توصلنا إلى فهم أفضل للفلسفة الهيجلية، كما نجد بها بدايات عدد من الأفكار التى ستستمر بعد ذلك فى مذهب هيجل" (16) ويرى روسكا أنه من الصعب وصف تلك الأعمال باللاهوتية إلا بالمعنى الواسع، فإن ما يستولى على فكر هيجل الشاب ليس المشكلات اللاهوتية، بل إن الفيلسوف والمؤرخ هو الذى يخوض فى مسائل الفلسفة العملية وعلم الاجتماع والتاريخ والسياسة " (17).

لقد كان لدى هيجل اهتماما ثابتا بالموضوعات الأخلاقية والسياسية والكتابات الذى نذكرها هنا هى تلك التى تحددت من خلال مناقشته "للأحوال الراهنة لولاية فرتمبرج " 1797 ونقده لاتحاد ألمانيا وما كتبه عن مشروع إصلاح التشريع الانجليزى، وهذه الأعمال التى نشرها لاسون Lasson ذات صفة عملية، وإن كانت ذات اهتمام فلسفى غير مباشر، ويذكر لنا روسكا المؤثرات التى تأثر بها هيجل الشاب مثل: إعجابه باليونان وحركة التنوير بالإضافة إلى تأثير هام للغاية هو تأثير كانط يقول: "لقد اتخذ فكر هيجل مظهرا كانطيا خالصا، تحت التأثير المباشر لكتاب كانط "الدين فى حدود العقل وحده " حتى وأن أثر هذا الكتاب عليه كان عظيما، فالمسألة الأساسية التى تهمه مسألة خلقية، (18) ويمثل كتاب "حياة يسوع " 1795 مرحلة هامة من مراحل تفكير هيجل، وهى المرحلة التى كان فيها واقعا تحت التأثير المباشر لكتاب كانط "الدين فى حدود العقل وحده " حيث كانت اهتمامات هيجل أخلاقية وليست تاريخية. لقد تصرف هيجل بحرية لا تحسب حساب لنص الأناجيل، فأعطاها معنى كانطيا تماما فتحولت تعاليم المسيح إلى أخلاق كانطية. لقد تبنى هيجل فى هذه المرحلة رأى كانط فى أن الإصلاح الخلقى هو الغاية الحقيقية لكل دين عقلى. وأخذ

يؤكد على قدرة العقل البشرى على أن يفرض ناموسه على نفسه لقد كتب هيجل "حياة يسوع " ليظهر المسيح بصورة المصلح وكأنه داعية للأخلاق العقلية، مما جعل دلتاى يرى فى هذا العمل دراسة أخلاقية خالصة تأثر فيها هيجل بأستاذه كانط ولهذا السبب فقد اعتبر الأخلاق مؤسسة فى جوهر العقل " إلا أن موقف هيجل من كانط لم يستمر إلا لفترة قصيرة وكتابه "نقد المسيحية الوضعية" الذى كتبه فى نفس العام يدل بوضوح على اتجاه إلى التحرر من هذا الموقف [19]. لقد بدأ اهتمام هيجل الأخلاقى منذ فترة برن حيث تناول بالدراسة الصلة بين الدين والأخلاق ليبين ما للأول من دور فى الإعلاء من شأن القيم الأخلاقية، وإن كان يرفض رد الدين إلى الأخلاق فلا يمكن تفسير المسيحية تفسيرا أخلاقيا خالصا حيث إن قواعدها وعقائدها لا تستطيع بمفردها تحريك الإرادة، بلى يجب أن يضاف إليها إيمانا عمليا بالمسيح، وبينما يحيل التفكير على المثل الأعلى الأخلاقى إلى حقيقة موضوعية فإن المسيحى ينظر للمسيح على أنه تجسيم للمثل الأعلى الأخلاقى، وإن كان البعض قد أحال المسيحية إلى شريعة جامدة مغفلين بذلك الجوهر أو الروح، وهو العنصر الأخلاقى لها. فإن ما يهمنا هنا ما كتبه هيجل فى "روح المسيحية ومصيرها" خاصة الجزء المتعلق بتعاليم المسيحية الأخلاقية:

1- الخطبة على الجبل مقابل القانون الموسوى، ومقابل الأخلاق عند كانط.

2- الحب كتسامى العدالة القانونية وتوافق القدر [20].

وينبغى علينا هنا أن نشير إلى فكرة المحبة، فقد أدى اهتمام هيجل بالمشكلة الدينية إلى بحثه مشكلة الحب حيث يهتم بتحليل الحب من أجل

بيان ما يحتوى عليه من انتصار على الفردية والأنانية، والشذرات التى بقيت لنا من دراسات هيجل تدلنا على أنه شرع منذ مرحلة فرنكفورات فى تجاوزكانط وتخطى الثنائية الكانطية خاصة فى دراسته، (نقد ميتافيزيقا الأخلاق لكانط " 1798. ويعود هيجل إلى المحبة فى حديثه عن روح المسيحية حيث يربط بينهما وبين فكرة إالصير"وفكرة تصالح المتناهى مع اللامتناهى ساعيا إلى إقامة تعارض بين الأخلاق المسيحية والأخلاق الكانطية، فالأخلاق الكانطية "عبودية باطنية" حيث يجعل كانط من الفضيلة خضوعا للقانون، وتعدد الظروف التى يحيا فيها المرء تستلزم قوانين متعددة تصدر عنها فضائل متنوعة، وهذا التعدد يؤدى إلى الصراع بين الواجبات ولا سبيل للتغلب على هذا الصراع إلا باتخاذ مبدأ واحد لكل أفعالنا يرفع التعارض والصراع. "والمحبة" هى هذا المبدأ الواحد. ومن هنا نرى أنه بينما تعددت الفضائل فى الأخلاق الكانطية فقد اتسمت الأخلاق المسيحية بطابع واحد قوامه مبدأ المحبة، فالمحبة المسيحية كما عند هيجل هى المبدأ الذى يضم الفضائل المتعددة عند كانط (21).

وفى مرحلة يينا لم يقتصر اهتمام هيجل على دراسة فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، بل قد امتد أيضا إلى دراسة فلسفة الأخلاق والسياسة، وقد ظهر ذلك فى المجموعة الثانية من مؤلفاته التى تتكون من عملين مبكرين فى الأخلاق طبع أولهما فى الصحيفة النقدية للفلسفة تحت عنوان "مقالة فى الحق الطبيعى" والثانى مخطط "نسق الأخلاق " الذى يدرس النشاط العملى للإنسان بصفة عامة (22) وهو يرى أن جوهر النشاط الإنسانى إنما هو مشاركة أفراد الجماعة فى حياة متعالية هى حياة الفكر والروح، ثا 4ءك!" ولهذا يعارض هيجل فلسفة كانط العملية، التى تقوم على مبدأ الواجب لكى يجعل من الفعل الأخلاقى فعلا

يقوم على اندماج الفرد فى حياة الكل مادام الفرد لا يخرج عن كونه عضوا فى جماعة معينة. وهذين العملين لهما أهمية كبرى بالنسبة لتطور فكر هيجل لأنهما يوضحان رؤيته فى مرحلة النشأة، حيث كان تحت تأثير شلنج وإن كان "نسق الأخلاق " عمل غاية فى الصعوبة إلا أنه يمثل مرحلة تجاه تطور هيجل المستقل عن غيره من الفلاسفة (23).

وتتكون المجموعة الثالثة من أعمال هيجل الأخلاقية والسياسية من مجلد واحد هو "فينومينولوجيا الروح" 1807، الذى يقدم لنا فكر هيجل الخاص، فالروح تظهر وتتقدم من مرحلة إلى أخرى حتى تصل إلى الروح الأخلاقى، إن فينومينولوجيا الروح مرحلة هامة فى الأخلاق الهيجلية لا يمكن تغافلها. ويرى ريبران أن الفينومينولوجيا وإن كانت تتناول بالتحليل مراحل تجلى الوعى فى تعامله مع الوقائع فإن التطابق بينهما وبين فلسفة الحق ليس كاملا، لأن الأخيرة تتعامل مع موضوعات الوعى الأخلاقى ليس فى تجسدها المعروف باعتبارها ظاهريات للوعى، لكن عبر علاقتها المتداخلة كمقولات للعالم. وهناك بالطبع اتفاق بينهما يستحق النظر، هو أن هذه المقولات هى فى نفس الوقت عناصر موضوعية تتحقق فى العالم الخارجى ، ومع ذلك فهو يحذر من القول بتطابق خطوات كل من العملين ومع ذلك فإن تحليل الوعى الأخلاقى فى الفينومينولوجيا يفيد فى فهم كيفية تحقق الإرادة الأخلاقية فى الواقع كما تقدمها فلسفة الحق. (24)

لقد حرص هيجل فى"فينومينولوجيا الروح "على توضيح موقفه من النقد الكانطى، ويخصص فى فصل الروح فى الجزء الثانى من الفينومينولوجيا صفحات طويلة لدراسة الأخلاق الكانطية حيث يحدثنا عن النظرية الأخلاقية للعالم (25). عارضا فلسفة كانط العملية فى صورة

نظرة شاملة إلى الكون، نظرة يتخذ فيها الوعى البشرى مطلقه من الواجب المحض. وبعد أن سعى على امتداد الفينوميولوجيا للتغلب على التناقض بين الوجود والمعرفة والى القبض على جملة الواقع التاريخى العينية، فهو لا يستطيع أن يقبل اشتراط واجب فارغ أكثر مما قبل مثالية العقل الخالص التى لا محتوى لها. أن مبدأ الكلية الكانطى لا يمكنه أن يعطى أي تحديد للقانون الأخلاقى، وهيجل عازم على المضى من أخلاق الأمر القطعى إلى أخلاق تعيش فى التاريخ. (26)

ويمكن أن نشير إلى دراسة أخرى هى "التمهيد" propraedeutikوهى مخطوط المحاضرات التى قام بتدريسها فى 1808- 1811 لطلاب الجميزيوم فى نورنمبرج والتى فسر فيها الفلسفة تفسيرا أخلاقيا.

وقد ظهر 1817 العرض الكامل لفلسفة هيجل الأخلاقية، فى "موسوعة العلوم الفلسفية" الذين تقدم عرضا موجزا لمجمل قضايا فلسفة هيجل (27). وفى عام 1831 نشر هيجل موجز محاضرات "أصول فلسفة الحق "- وكان أخر عمل ظهر له فى حياته- يعرض فيه بتوسع للأجزاء الأخلاقية والسياسية فى الموسوعة. وبالطبع هناك اتفاق بين كل من العملين ذوى الأهمية الكبرى فى تناول أخلاق هيجل وهم يصوران لنا، (الأخلاق الهيجلية) فى صورتها الكاملة.

ثالثا : الأخلاق العينية " الاجتماعية " عند هيجل :

تمثل الأخلاق ما يطلق عليه هيجل الروح الموضوعى، الذى نصل إليها بالانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح، حيث نصعد من الروح الذاتى (الذى يشمل علم الإنسان وفينومينولوجيا الروح وعلم النفس) إلى الروح الموضوعى وهو محور دراستنا فى

هذه الفقرة ، والذى يشمل (الحق المجرد، الأخلاق الذاتية، الأخلاق الاجتماعية) حتى نصل إلى الروح المطلق، الذى يتجلى فى الفن والدين والفلسفة. والحقيقة أن فلسفة الروح هى الجزء الجدير بأن ينتزع الإعجاب من المذهب الهيجلى كم يوضح برييه Brehier فى حديثه عن هيجل فى كتابه "تاريخ الفلسفة"، وهو يرى أن موضوع فلسفة الروح الهيجلية هو إلى حد ما موضوع العلوم التى تسمى بالفرنسية العلوم الأخلاقية Morals Sciences وبالألمانية Ceisteswissenschaften علم النفس، الحقوق، التاريخ، علم الاجتماع أما الجزء الآخر فيشمل الأخلاق والفن والدين والفلسفة، يلاحظ برييه أن هيجل لا يغير مسلكه بانتقاله من المجموعة الأولى إلى الثانية، فهو يدرس موضوعات المجموعة الثانية مثل الأولى بصفتها إشكالات ضرورية لحياة الروح، وليس المهم عنده أعطاء توجيهات خلقية وجمالية ودينية بل كما فى القسم الأول فهم علة هذه الوقائع الروحية وماهيتها. (28)

ولكى نتناول الأخلاق الهيجلية علينا أن نتوقف أمام ما جاء فى كتابه "أصول فلسفة الحق " وهو تفصيل وتوضيح لما قدمه فى "موسوعة العلوم الفلسفية" عن الروح الموضوعى. ويقصد هيجل بكتاب "فلسفة الحق " Philosophie des Rechtes الأخلاق كما يخبرنا فى ملحق الفقرة [33] يقول: "حين نتحدث عن الحق Recht فإننا لا نقصد فقط ما يفهم عادة من هذه الكلمة، أعنى القانون المدنى، لكننا نعنى بها أيضا الأخلاق أو الأخلاق الذاتية، والحياة الأخلاقية وتاريخ العالم، فهى كلها تندرج ضمن الموضوع الذى نبحثه (29) والمقصود بالحق هو الوجود، الذى يجسد الإرادة الحرة ومن ثم فإن الحق حسب تعريفه هو الحرية بوصفها فكرة يقول هيجل فى الفقرة[4] "أساس الحق هو

الروح بصفة عامة ومجاله الخاص ونقطة بدايته هى الإرادة. " الإرادة هى التى تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته فى أن معا. فى حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل أو هو عالم الروح وقد خرج من ذاته نفسه على أنه طبيعة ثانية"[30].

ويلخص هيجل فى الفقرة [23] مراحل تطور الإرادة الحرة فى ثلاثة مراحل: الأولى إرادة مباشرة ويكون مفهومها فى هذه الحالة مجردا حيث الشخصية وتجسدها هو الشيء الخارجى المباشر، وتلك هى دائرة الحق المجرد أو الصورى. الثانية إرادة منعكسة ترتد إلى ذاتها من تجسيدها الخارجى، تتصف بالذاتية مقابل الكلى العام، وتلك هى دائرة الأخلاق الذاتية والثالثة تتكون من وحدة هاتين "فكرة الخير"، وهى لا تدرك فى الفكر فقط، لكنها تتحقق فى الإرادة المنعكسة على ذاتها مع العالم الخارجى معا، وتلك الفكرة فى وجودها المطلق هى دائرة الحياة الأخلاقية. وبنفس الطريقة تنقسم الحياة الأخلاقية على النحو التالى:

(أ) الروح الطبيعى (الأسرة).

(ب) روح منقسمة وظاهرية (المجتمع المدنى).

(ب) الدولة بوصفها حرية كلية وموضوعية [31].

ويميز هيجل هنا بين "الأخلاق الذاتية" و "الأخلاق الاجتماعية"، فالأولى Morality هى الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير، وهى ما يفهم عادة من كلمة الأخلاق والأخلاق الاجتماعية Sinlokat تعنى الحياة الاجتماعية، وما فيها من مؤسسات ومنظمات كالأسرة وغيرها ويرى هيجل أن الأولى أخلاق مجردة إما الأخلاق العينية أو النظام الاجتماعى العقلى حيث تزودنا المؤسسات والمنظمات الاجتماعية وما

فيها من قوانين بالمضمون الذى يفتقر إليه الضمير الحى [32].

فى مرحلة الحق المجرد تظهر الشخصية كأساس لهذا الحق حيث للإنسان حقوق على جميع الأشياء يستمدها من كونه شخصا أى "وعى ذاتى لامتناهى" وينقسم الحق المجرد إلى ثلاثة أقسام هى: الملكية، التعاقد، الخطأ. فالشخص بما هو كذلك له حق مطلق على الأشياء إن فكرة الشخصية وحدها هى التى تتضمن حق الملكية، وتتضمن الملكية ثلاثة لحظات هى : (أ) فعل الحيازة واستخدام الشئ ونقل الملكية للغير. التى تمهد للقسم الثانى وهو التعاقد ثم الخطأ، الذى يظهر فى (أ) خطأ غير معتمد (ب) النصب والاحتيال (ج) الجريمة. ومع عقاب الجريمة التى يبلغ فيها الحق المجرد ذروته تنبثق أخلاق الضمير. وهذا ينقلنا إلى الأخلاق الذاتية. وفى الأخلاق الذاتية تنتقل الإرادة من الخارج إلى الداخل فبعد أن كانت فى، "الحق المجرد" موجود فى شئ خارجى تعود فى الأخلاق الفردية إلى نفسها فإذا كان القسم الأول يمثل موضوعيتها فهذا القسم يمثل ذاتيتها "إن الحرية أو المبدأ الضمنى للإرادة يمكن أن يصبح واقعيا بالفعل فى الإرادة بوصفها ذاتية فحسب "... وعلى ذلك كما يقول هيجل فإن الدائرة الثانية، وهى الأخلاق الذاتية تصور الجانب الواقعى للفكرة الشاملة للحرية"[33]

وتنقسم الأخلاق الذاتية إلى ثلاثة أقسام هى: (أ) الغرض والمسئولية[34] (ب) النية والرفاهية [35] (ج) الخير والضمير[36]. تعتمد المسئولية على الغرض فحق الذات الأخلاقية هو أن ينسب إليها فقط تلك النتائج التى تكمن فى إرادتها معرفتها السابقة. وكما يوضح لنا أمام عبد الفتاح فإن حق الذات- أساس الأخلاق الذاتية- هو أنه ينبغى أن تكون مسؤولية فقط عما هو موجود فى غرضها [37]. والنية هى

اللحظة الثانية ، وهى أكثر موضوعية من الغرض ، لأنها مضمون الفعل، وهى تضع فى الاعتبار الصلات الموضوعية التى تغاضت عنها المرحلة السابقة حيث نكشف صراحة عن سبب الفعل. وفى اللحظة الثالثة حيث يدعى الفرد أن مصدر فعله موجود وأنه يهدف إلى غاية، وأن هذه الغاية تتفق مع الاستقلال والحرية التى يزعمها، والغاية التى يكرس نفسه لها لابد أن تكون له قيمة مطلقة ولابد أن تكون مرغوبة فى ذاتها ولذاتها وهذه الغاية المطلقة هى فى النهاية جوهر الإرادة الأخلاقية وهى الخير.

وإذا انتقلنا إلى الأخلاق الاجتماعية، أو الحياة الأخلاقية فنحن نصل إلى القسم الثالث فى فلسفة الحق الذى يجمع القسمين: الحق المجرد، والأخلاق الذاتية.

ويشير جارودى فى كتابه "فكر هيجل"، إلى أن "الحقوق المجردة هى الحقوق الرومانية. وهى لحظة تحقيق الحرية. اللحظة الثانية هى الأخلاق الذاتية "إن حق خصوصية الذات فى أن تجد نفسها راضية، أو وهذا نفس الشيء حق الحرية الذاتية يؤلف النقطة النقدية والمركزية فى الفرق بين العصر القديم والأزمنة الحديثة هذا الحق فى لانهائيته معبر عنه فى المسيحية وهو يصير فيها المبدأ الكلى الواقعى بشكل جديد للعالم. هيجل هنا يمدح كانط على كونه تعرف على الإرادة الخالصة، وينتقده ؟ لأنه أكتفى بوجهة النظر الأخلاقية المجردة دون بلوغ الأخلاق الاجتماعية"، هذه الأخلاق هى مفهوم الحرية الذى صار المحتوى الموضوعى لهذه الأخلاق العينية [38] وتنقسم الأخلاق الاجتماعية إلى: الأسرة، والمجتمع المدنى والدولة.

والأسرة هى علاقة طبيعية سابقة على الوعى، وهى أساس لكل

علاقة إنسانية والأسرة هى جوهر الحياة الأخلاقية باعتبارها طبيعية أى بوصفها مجرد واقعة عارية بسيطة مباشرة، وهى تكتمل عند هيجل فى لحظات ثلاثة هى الزواج وملكية الأسرة، أو داخلها، وتربية الأطفال.

وكما أن "الروح " تنبثق من أعماق "الطبيعة"، فإن الروح الأخلاقى أو "روح المدنية" ينبثق من أعماق "الحياة العائلية" ولئن كنا هنا بإزاء تقابل واضح بين الفردى والكلى، بين الأسرة والشعب إلا أن هذا التقابل لم يصل بعد إلى درجة التعارض.

وبعد الأسرة المجتمع المدنى الذى يعتمد منطقيا على تفكك الأسرة، أن تفتت الأسرة إلى أشخاص خاصين مستقلين يقودنا إلى لحظة جديدة فى تحقيق الحرية، اللحظة التى يدعوها هيجل "المجتمع المدنى)، أى مجمل الأفراد المشتركين فى الحياة، الاقتصادية، نظام التنافس الرأسمالى. (39)

(أ) نسق الحاجات. (ب) تنظيم العدالة. (ج) الشرطة والنقابة.

والدولة هى غاية الأخلاقية الاجتماعية، وتتكون من الأسرة والمجتمع المدنى ومعها تصل الفكر الأخلاقية الى تحققها الفعلى، فالدولة هى التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية، أنها العقل الأخلاقى بوصفه إرادة جوهرية تظهر وتتجلى أمام ذاتها وتعرف وتعقل ذاتها" (40) فالدولة بما هى حقيقة واقعية للإرادة الجوهرية يملكها الفرد فى ضميره الفردى الخاص المتعالى إلى كليته، هذه الدولة هى المعقول بذاته ولذاته. وهذه الوحدة الجوهرية هى هدف بذاتها مطلق وثابت، هدف تبلغ فيه الحرية حقها الأعلى، بالإضافة الى أن هذا الهدف النهائى يملك الحق الأعلى تجاه الأفراد، التى واجبها الأولى والأسمى أن تكون

أعضاء فى الدولة. نحن نعلم أن الحق بالنسبة لهيجل سابق على الأخلاق، وأن الأخلاق الصورية سابقة عى الدولة التى هى التعبير الواقعى عنه، والمطاف الأخير الكامل. لكن هذا يعنى- كما يقول أريك فايل- أولا أن قوانين الفرد وأخلاقه غير مقابلة للتقادم، ويعنى ثانيا أن قوانين وأخلاق الفرد هذه لا تكفى، وهذا يعنى أخيرا أنه يجب البحث عن حقيقتها الواقعية (وليس عن زوالها) فى الدول . [41]

ويدور بحث هيجل فى الدولة فى أقسام ثلاثة هى: البناء الداخلى للدولة (الدستور) ثانيا: علاقة الدولة بغيرها من الدول (القانون الدولى) ثالثا: تطور العقل فى العالم، وهو ما يسميه هيجل بالتاريخ الكلى)، ويوضح ميشيل ميتاس أن هيجل فى رده الأخلاق إلى القانون قد أعاد تقييم معنى، ووضع السلوك الأخلاقى كله، فلم يعد من الممكن بعد الآن النظر إلى الأخلاق على أنها نظرية تأملية أو نشاط مترو يقوم به الفرد.. ذلك لأن ما هو حق وما هو خير ما يوجهه قانون الدولة، وبالتالى فلم يعد الضمير مصدرا للحكم الأخلاقى، لأن الواجب بالمعنى الدقيق للكلمة هو ما تأمر به الدولة [43] أن الدولة تقف فى أعلى مرحلة من مراحل الحق، أنها الحرية فى أكثر صورها عينية، وهى بهذا الاعتبار ليس تابعة إلا لشىء واحد فحسب، الحقيقة العليا المطلقة لروح العالم.

إن خصوبة وثراء ما ناقشه هيجل فى"أصول فلسفة الحق "من قضا يا تتعلق بالقانون، والأخلاق، والدولة لفتت انتباه المعاصرين من رجال السياسة والاجتماع إلى أفكاره ، "إن ما أسماه هيجل بالروح أو العقل وما وصفه بأنه فوق العضوى أو الفردى قد أدى بعلماء الاجتماع إلى اكتشاف قارة جديدة للواقع ذلك هو الواقع الاجتماعى" [43] ويرى

البعض أن فكرة "العقل الموضوعى" عند هيجل إنما تشبه فى إطارها العام فكرة "العقل الجمعى" عند دور كايم كما توحى بفكرة الثقافة كما يفهمها علم الاجتماع الأمريكى خاصة عند كروبيرم Kroeber " (44)
لقد اعترض هيرمان فاين H.Wein الأستاذ بجامعة جوتنجن على نظريات علماء الاجتماع فى العقل والثقافة مبينا أن كل ما يسميه علماء الاجتماع "الاجتماعى" تارة و "الثقافى" تارة أخرى إنما ترجع جميعها إلى مقولة العقل أو الروح التى أوضحها هيجل " (45).

رابعا : نقد هيجل للأخلاق الكانطية :

لقد ظلت العلاقة مستمرة بين فلسفة كانط الأخلاقية وهيجل، الذى لم يتوقف عن النظر إليها والتعامل معها والكتابة عنها سواء بالإعجاب والإشارة والعرض وللتوضيح أو بالنقاش والحوار أو بالنقد والتطوير. ويشير أريك فايل إلى أن نقد هيجل لمفهوم كانط للأخلاق يرد فى كل مؤلفات هيجل من "الاختلاف بين مذهبى فشته وشلنج"، حتى آخر طبعة من "موسوعة العلوم الفلسفية" وموضحا الخطوط العريضة لهذا النقض، من أن المعيار الخلقى هو معيار صورى بحث ولذا فإن الواجب يظل باستمرار مجرد واجب ". (46)

ويتضح من الكتابات الأولى التى بقيت من أعمال هيجل مدى اهتمامه بدراسة فلسفة كانط العملية، فهو يشيد بثورة كانط النقدية فى مجال الأخلاق، ويعد الشعور الأخلاقى بمثابة الشعور الوحيد الذى يتحقق فيه عند كانط التطابق التام بين الشعور بالذات والشعور بالموضوع. إن كانط حين جعل الأخلاق الأساس فى تصوره للعالم، فقد جعل من الوجود مجرد مصادرة أو قل ثمرة الحرية، الذات الخلاقة وعلى ذلك فإن هيجل يرى أن كانط كان أول من استطاع أن يكتشف

هوية الذات والموضوع فالفضل فى الفلسفة النظرية إنما يرجع إليه.

وإذا كان كتاب "حياة يسوع" يشكل مرحلة من الطريق التى قطعها الفكر الهيجلى بين عامى 1790- 1800 هى المرحلة الكانطية الخالصة كما يخبرنا روسكا لقد اتخذ فكر هيجل مظهرا محضا تحت التأثير المباشر لكتاب كانط عن الدين، فالمسألة الأساسية التى تهمه مسألة خلقية، لكنه بخلاف كانط يعالجها تاريخيا، ومع ذلك فقد سعى إلى تجاوز فلسفة كانط "وإن كان لم يحارب منهج سلفه العظيم لكن حارب نتائجه " (47). وتأتى محاولة "نقد ميتافيزيقا الأخلاق والعادات عند كانط " 1798 لتوضيح ذلك. وينادى هيجل فى "روح المسيحية بالمحبة مقابل صوت الضمير عند كانط. حيث انتقد كانط وناموسه الخلقى وشرح دين المسيح بطريقة مختلفة عما فعله فى "حياة يسوع " فاظهر أن أخلاق يسوع ليست أخلاق القانون بل أخلاق المحبة.

ويفرد هيجل أجزاء طويلة فى "الفينومينولوجيا" لدراسة الأخلاق عند كانط، ويتناول فى الجزء الثانى منها "النظرة الأخلاقية للعالم " حيث يعرض فلسفة كانط العلمية فى صورة "رؤية شاملة للكون " رؤية يتخذ فيها الوعى البشرى"مطلقه " من الواجب المحض، حيث المطلق هو ذلك الجهد الذى تبذله الذات للاستقلال عن الطبيعة المحسوسة. ويلاحظ أن هيجل ينتقل من الحديث عن الحرية المطلقة والإرهاب إلى الحديث مباشرة عن الروح المتيقن من ذاته أو الأخلاق، فالروح تنقل جوهرها من خارجها ليصبح هو "الواجب المحض ". "فهو ينتقل من الأشكال والنظم الاجتماعية والسياسية إلى نقد الأخلاق الكانطية بدلا من أن يضع بين أيدينا صورة تركيبية لمجتمع سياسى جديد أو دولة ذات نظام اجتماعى جديد" (48).

ومن هنا يمكن القول أن نقد هيجل لا ينصب على الأخلاق الكانطية باعتبارها فلسفة، لكن باعتبارها تعبير عن مرحلة من مراحل تطور الروح الكلى (روح العالم) لذا يطلق عليها "النظرة الأخلاقية للعالم " فهو يعرض لنقد الخبرة الروحية التى تتحدث عنها هذه الأخلاق. وهو يتوقف طويلا عند "مصادرات العقل . العملى" حتى يبين لنا كيف أن هذه المصادرات تكون فى مجموعها" النظر الأخلاقية للعالم ". والمتأمل فى موقف هيجل من النظرة الأخلاقية إلى العالم يلاحظ أن هيجل يرفض هذه النظرة.، (إن هيجل قد أخذ على التصور الأخلاقى للعالم عند كانط أنه لم يقدم لنا سوى صورة خيالية لوعى أخلاقى دون أن ينجح فى إظهارنا على العلاقة الحقيقية التى تجمع بين هذا الوعى من جهة وبين العالم الواقعى من جهة أخرى" [49].

يتوقف هيجل طويلا عند مشكلة الصلة بين الفضيلة والسعادة لكى يكشف عن المتناقضات الكثيرة التى تكمن فى صميم النظرة الكانطية إلى الأخلاق، حيث نراه يهتم بتناول مفهوم الموجود الكامل "المشرع الأخلاقى للعالم " لكى يظهرنا على تهافت التصور الكانطى لهذا الوعى الأخلاقى الأسمى"، والحقيقة أن هيجل قد وجد فى فهم كانط للمشرع الأعظم " تناقضا بينا، لأن هذا المشرع من جهة هو مصدر واجباتنا المحددة وسر ارتباط الجزئى بالكلى والمضمون بالصورة، وهو من جهة أخرى لا يزيد عن كونه مصدر الواجب من حيث هو واجب.

كما ينتقد هيجل مصادرات العقل العملى، ويرى أنها جزء من "النظرة الأخلاقية للعالم "، فكانط الذى كان يهدف فصل وتميز الحرية عن الضرورى لقيام المسلمة الأولى. فأساس الأخلاق الكانطية فكرة صراع الحرية ضد الطبيعة والعقل ضد الحساسية، أن الفيلسوف يتغافل

عن ذلك فى مصادراته من أجل توافق الحساسية والعقل وتطابق الطبيعة مع الحرية. أن كانط الذى رفض فكرة السعادة وقدم لنا مقابل النظريات الغائية نظرية ديونطولوجية يعود مرة ثانية فى مصادراته ليتناول السعادة على غرار تصور النفعيين والتجريبيين، وكأن هدف الأخلاق هو فقط تحقق هذه السعادة. أن الفلسفة الكانطية حافلة بالثنائيات. وقد حاول كانط حلها عن طريق "مصادرات العقل العملى" إلا أن هذا الحل قد قضى على روح الفلسفة النقدية. مما جعل هيبوليت يرى فى نقد هيجل للأخلاق الكانطية نقدا عاما للفلسفة النقدية كلها.

وإذا انتقلنا من "الفينومينولوجيا " إلى أصول "فلسفة الحق" نجد تواجد كانط وأفكاره بامتداد الكتاب، يشير إليها هيجل، ويقتبس منها ويناقشها، ويطورها، ويعيد تشكيلها ليجعل منها جزء من النسق العام لفلسفته الأخلاقية التى تنتقل من الحق المجرد إلى الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الاجتماعية بحيث يمكن القول أن هيجل لا يكتفى فقط بأخلاق الفرد، أو الضمير، والواجب التى قدمها كانط والتى تتساوى فقط مع ما قدمه باسم الأخلاق الذاتية، بل يتجاوز ذلك إلى تقديم ما أطلق عليه الأخلاق الاجتماعية التى يظهر فيها انجاز هيجل الحقيقى.

وإذا كانت أفكار كانط حاضرة فى ذهن هيجل عندما كتب بعض فقرات "أصول فلسفة الحق" يقول نوكس: أنه من المرجح أن هيجل عندما كتب الفقرات 18، 19 وهى التى ناقش فيها خيرية الطبيعة البشرية، وشريتها وذكر، مطلب تطهير الدوافع " كالما فى ذهنه الجزء الأول من كتاب كانط "الدين فى حدود العقل وحده " [50] أو أن أفكاره، تقترب من أفكار سلفه، مثل القول بأن الإرادة تكون حرة إذا كانت معتمدة على نفسها، أى لا تشير إلى شىء ما عدا ذاتها التى

يقترب من فكرة كانط فى استقلال الإرادة. إلا أن هيجل يعطيها مضمونا جديدا يساير فلسفته بصفة عامة.

ويتناول هيجل مفهوم الواجب فى عدة فقرات بالعرض، والتحليل، والنقد. يقول فى الفقرة [132]. أنه ما دام الواجب كليا ومجردا فى طابعة فإنه لابد أن يؤدى من أجل الواجب وحده "إلا أن كل فعل كما يشرح هيجل فى الفقرة التالية يستدعى مضمونا جزئيا، وغاية محدودة، فى حين أن الواجب حين يكون مجردا لا يستلزم شيئا من هذا القبيل، وعلى ذلك يجيب هيجل على تساؤل يطرح نفسه هو "ما هو واجبى؟" بأنه لا يوجد من جواب سوى مبدأين: الأول أن نعمل طبقا للحق. الثانى أن نكافح من أجل الرفاهية الخاصة بالمرء والمتعلقة بخير الآخرين.

ويرى أن جميع الواجبات الجزئية لا توجد فى تعريف الواجب نفسه لكن بما أنها جميعا مشروطة فإنها تؤدى فى الحال إلى الانتقال إلى دائرة أعلى، هى دائرة اللامشروط (دائرة الواجب). وعلى ذلك ومهما يكن من أمر إعطاء السيادة للتحديد الذاتى، الإرادة المطلقة بوصفهما أصل الواجب وللطريقة التى حصلت بواسطتها معرفة الإرادة بفضل فلسفة كانط فإنه لا يزال تدعيم الموقف الأخلاقى وبدون الانتقال إلى تصور الأخلاق يعنى رد هذا الذ ى حصلت عليه إلى مذهب صورى فارغ، ورد علم الأخلاق إلى مجرد وعظ بالواجب من أجل الواجب. ونفس هذا الموقف نحده أيضا فى الفينومينولوجيا "[51].

وإذا كان هيجل قد ركز فيما سبق على أهمية واقعة أن نظرة الفلسفة الكانطية نظرة عالية من حيث أنها قدمت تطابقا بين الواجب والعقلانية فهو يخبرنا فى ملحق الفقرة 11301 أن هذه الوجهة من النظر معيبة

من حيث أنها تفتقر إلى الترابط والاتساق.

فالقضية القائلة: "أفعل بحيث تصلح قاعدة فعلك أن تكون مبدأ عاما يمكن أن تكون مناسبة وصالحة لوان لدينا حقيقة قواعد محدودة للسلوك. أن المطالبة بمبدأ قادر على أن يكون صالحا بالإضافة إلى أن يكون قانونا عاما يعنى أن من المفروض أن يحتوى بالفعل على مضمون وبإعطاء المضمون سيكون تطبيق المبدأ أمرا ميسرا نظرا لأن المبدأ كما جاء عند كانط غير متاح ولا ميسر، فمعيار عدم التناقض عند كانط لا ينتج شيئا وحيث لا يكون شيء لا يمكن أن يكون هناك تناقض[52].

الهوامش والمراجع

[1] لقد ترجمت كتابات كانط الأخلاقية إلى العربية ، حيث ترجم أحمد الشيباني: نقد العقل العملي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والطبع ببروت 1966 وحظى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بعد ترجمات ترجمة د. عبد الغفار مكاوى 1965 عن دار الكتاب العربى بالقاهرة ، وأعيد طبعه عن الهيئة المصرية للكتاب 1980 ود. محمد فتحى الشنيطى ، دار النهضة العربية، بيروت 1970 وحكمة حمصى عن منشورات دار الشرق حلب د. ت- وحظيت فلسفة كانط الأخلاقية بدراسات هامة فى مقدمتها دراسة أستاذنا الدكتور توفيق الطويل (الفصل الرابع من الباب السادس من فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها) التى خصصها فى "مبدأ الواجب فى فلسفة كانط المثالية الكلاسيكية" ص 370- 424 والفصل الخامس عن تأثيره لدى المثاليين الانجليز "المثالية المحدثة" 11 صر 435- 403 بالإضافة إلى دراسة الدكتور عادل العوا عن فلسفة كانط فى كتابه المذاهب الأخلاقية، مطبعة الجامعة السورية 1958 وخصص له زكريا إبراهيم دراستين الأولى تحت عنوان "نظرية الواجب " الفصل الثانى فى كتابه المشكلة الخلقية، مطبعة مصر القاهر 1969 والفصلين الخامس والسادس عن "تحليل القانون الخلقي و"مصادرات العقل العملى" فى كتابه كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر اللطباعة، القاهرة ط 1973 _ د. عبد الرحمن بدوى الذى خصص عدة كتب لدراسة فلسفة كانط وكتابا مستقلا عن "الأخلاق عند كانط " وكالة المطبوعات، الكويت 1979 وكذلك د. محمود سيد أحمد فى كتابه "مفهوم الغائية عند كانط. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1988. بالإضافة لعدد من الدراسات قدمها الكتاب والباحثين العرب فى دراساتهم الأخلاقية بل لقد وصل الأمر أن خصصت احدي المجلات العربية عددا خاصا عن أحد كتب كانط، راجع مجلة الفكر العربى: نقد العقل المحض ، الذكرى المئوية الثانية، تشرين أول 1 987 السنة الثانية، العدد 48 بيروت

[2] W.H.Walsh : Hegelian Ethics , Macmillan . New York 1969 , p. 6

(3) Hugh Areyburn , The Ethical Theory of Hegel , A study of The philosophy of Right Oxford , Clarendan press.

(4) Hypolite , J. , Cenesis and structure of Hegel, Phenomenology of Spirit , Tr . By S.Gherniak and J. Heckman Northwestern Uni , Press 1977 .

(5) C.Lukacs : The Young Hegel , Merlin press , London 1975 .

يتناول لوكاش فى الفصول: الرابع من القسم الثانى، والثالث ، والثامن من القسم الثالث الموضوعات الأخلاقية التالية: تناول نقدى للأخلاق عند كانط (ص 146- 167) والاتجاه المقابل للمثالية المجردة فى الأخلاق (صر 285 - 300) والتراجيديا فى مجال الأخلاق (ص 398- 420).

(6) ميشيل ميتاس: هيجل والديمقراطية ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار الحداثة وبيروت لبنان 1990 الفصل الثالث (القانون والأخلاق) ص 105- 218.

(7) أهتم أيريك فايل بدراسة فلسفة هيجل وأصدر عدة دراسات تدور حول منطق هيجل، 1950، هيجل والدولة1950، الفلسفة السياسية 1956 والفلسفة الأخلاقية 1961، مشكلات كانطية 963 1 وقد ترجم كتابه عن هيجل والدولة إلى العربية.

(8) أيجور كون (محرر) معجم الأخلاق دار التقدم موسكو 1984 ص 412/413.

(9) نشر كانط 1797 بحثين الأول "المبادئ الأولى الميتافيزيقية لمذهب الحق " الثانى "المبادئ الأولى الميتافيزيقية لمذهب الفضيلة" ولما نشرهما ذكر أنهما يؤلفان الجزء الأولى والثانى من مؤلف مشترك هو "ميتافيزيقا الأخلاق " فى جزئين ويتناول بدوى عرض ميتافيزيقا الأخلاق بالتفصيل فى كتابه " الأخلاق عند كانط " ، ص 171 وما بعدها.

(10) نضيف للدراسات الأخلاقية حول فلسفة كانط:

- د. السيد محمد بدوى، الفصل الخامس مذهب الواجب عن كانط ص 87- 101 من الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع دار المعارف بالإسكندرية 1980.

. د. أحمد خواجة: الفصل الرابع مذهب الواجب 73- 104 من كتابه "فى الأخلاق النظرية والتطبيقية" دار الغصون، بيروت ! لبنان 1985.

- د. صلاح الدين بسيونى رسلان: كانط نموذجا لفلسفات الموضوعية (ص 73- 93) فى القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1990.

- د. عبد الحميد مدكور: البحث الخامس الأخلاق فى الفلسفة الحدسية، مذهب كانط ص 163- 183 من كتابه دراسات فى علم الأخلاق، مكتبة الشباب، القاهرة. 19!.

. د. محمود حمدى زقزوق: الفصل الرابع، الفقرة الرابعة نظرية الواجب عند كانط ص 118،103 مقدمة فى علم الأخلاق " دار القلم الكويت 1983.

- د. مصطفى حلمى: الفصل الثالث، فلسفة كانط الأخلاقية ص 101-109 من كتابه الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة 1989.

- د. إمام عبد الفتاح إمام: فلسفة الأخلاق الفصل الخامس أخلاق الواجب (ص 176- 198) دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

(11) اميل بوترو: فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجـة وانشر، القاهرة 1971- القسم الثالث، أخلاق كانط ص 394.

(12) المرجع السابق صر 383

(13) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 976 1 ص 39- 393

(14) المرجع السابق راجع صفحات 397- 03 4

(15) أيجور كون: مادة كانط ص 313- 314

(16) د. روسكا: مدخل تمهيدى لكتاب هيجل: "حياة يسوع " ترجمة جرجس يعقوب، دار التنوير، بيروت، لبنان 1984 ص 13

(17) المرجع السابق، ص 14

(18) راجع روسكا، المرجع السابق ، ص 17، 18 وراجع عرض د. حسن حنفى لكتاب كانط: "الدين فى حدود العقل وحده" قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى القاهرة ط 3، 1988 ص 117

(19) د. زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، القاهرة ص 43، 99.

(20) Hegel : Early Theological weitings . Trans. T.M. Knox Uni of pennsylfana press , Philadelphia 1971 , pp.205-53

(21) د. زكريا أبراهيم: هيجل، ص 60

(22) راجع عرض هربرت ماركيوز لنسق الأخلاق فى العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(23) H.Reyburn : Ibid. p.

(24) Ibid.

(25) J.Hypolite , Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit pp.467-90

(26) جارودى: فكر هيجل. إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت د. ت ص 137.

(27) قدم د. إمام عبد الفتاح أمام ترجمة الجزء الأول من 11 موسوعة العلوم الفلسفة العربية" ونشر ضمن سلسلة المكتبة الهيجلية الصادرة عن دار التنوير، بيروت، لبنان.

(28) اميل برييه: تاريخ الفلسفة، القرن التاسع عشر، ترجمة جورج طرابيشى دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت 1985 ص 200

(29) هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة ص 394

(30) هيجل: المصدر السابق، ص 106، 138

(31) المصدر السابق ، ص 143- 144

(32) المصدر نفسه، ص 145

(33) المصدر نفسه، ص 333- 234

(34) المصدر نفسه، ص 333

(35) المصدر نفسه، ص 336

(36) المصدر نفسه، ص 346

(37) جارودى فكر هيجل ! ص 139

(38) المرجع نفسه ، ص 140

(39) هيجل: المرجع السابق، ص 45

(40) أريك فايل: هيجل الدولة، نخلة فريفر، دار التنوير، بيروت، 86! اص 36

(41) ميشيل ميتاس: هيجل والديمقراطية، دار الحداثة، بيروت، 1990، ص 106

(43) د. قبارى اسماعيل: قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع حيث يعرض في الفصل التاسع للأخلاق الجدلية عند هيجل، انتقادات لوجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق "، ص 339 0 353 (43) يرى قبارى أن نظرية العقل الموضوعي عند هيجل إنما تفسر كل النظريات السيوسولوجيا للثقافة عند مختلف الانثربولوجية الثقافية أمثال كروبير وهرسكوفتزا Herskavitas ورالف لنتون. ص 47.

(44) المرجع السابق، ص 348

(45) اريك فايل، ص 44

(46) روسكا: مقدمة كتاب حياة يسوع، ص 38

(47) د. ابراهيم: هيجل أو المثالية المطلق، ص 365

(48) المرجع السابق، ص 371

(49) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص 37 1 الهامش ويشير لنا مترجم الكتاب مقارنا الفقرة رقم [123] عن السعادة مع المجموع الكلى "للإشباع" كما في كتاب "نظرية كانط في الأخلاق "، ص 139 راجع أيضا ،ص 139

(50) يقول هيجل: "لقد عرضت في كتابى" "ظاهريات الروح" النقائص الأخرى والصور الأخرى لهذا الواجب الذى لا ينتهى ، الذى يكتفى فيه التفكير ما ينبغى أن يكون إلى ما هو كائن من أصول فلسفة الحق ص 353 ، راجع الفينومينولوجيا الترجمة الإنجليزية، ص 615.

(51) هيجل. فلسفة الحق ، ص 236

(52) راجع مقالة د. إمام عبد الفتاح إمام عن الهيجلية الجديدة في الجزء الثانى من الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت. لبنان، وعن الهيجليين الشباب، راجع دراستنا عن فلسفة فيورباخ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

أولاً: نيتشه والفكر الفلسفى المعاصر

يذكر لنا كارل لوفيت K.L.wett وهو يتابع فكر القرن التاسع عشر في كتابه من هيجل إلى نيتشه von Hegel zu Nietzsche أنهما (أي هيجل ونيتشه) يمثلان الحدين اللذين تحرك بينهما الحدث الأصلي لتاريخ الفكر الألماني في القرن التاسع عشر، هيجل يبدو بعيدا جدا عنا بينما يبدو نيتشه قريبا منا، هيجل يمثل الاكتمال ونيتشه البداية الجديدة [1] يتناول لوفيت "محاولة نيتشه للتغلب على العدمية" ويرى أنه فيلسوف زماننا. وهو يعني بذلك ثلاثة أشياء: أن نيتشه هو كقدر أوربي أول فيلسوف لعصرنا، وأنه كفيلسوف في عصرنا، عصري وغير عصري بالقدر نفسه ، وأنه كواحد من أواخر محبي "الحكمة" واحد من أواخر محبي "الخلود" أيضا" . ويرى أن تأثير نيتشه لم يقتصر على الفلسفة بما هي كذلك، و إنما يخترق مجمل الحياة الروحية والسياسية[2]. أن هيجل يمثل الماضي التاريخي في الفكر الفلسفي الغربي صفحته الأشد إشراقا، ونيتشه يمثل حاضره ومستقبله ويرى ستبان أوديف في كتابه "على درب زرادشت"أن نيتشه ضد الاشتراكية وأن فلسفته تعبير عن أزمة العصر لذا وجدت صدى كبير لدى الأدباء مثل؛ توماس مان وهنريش مان وستيفان زفايج وبعض المفكرين المستقلين عن أية مدرسة فلسفية مثل: هرمان كايسرلنج وزيملر وتيدور ليسنج وكارل يونج، ولدى فلاسفة الحياة وخاصة دلتاي (ص106) وزيمل (118) وماكس شيلر خاصة

في مجال القيم حيث لم يكن بمقدوره تجاهل نيتشه (ص122) ويتابع نيتشه شبنجلر خاصة في مجال الأخلاق (ص132) ويظل جونجر مخلصا لنيتشه ويستشهد به[3]. والحقيقة فيما يرى لوفيت أن فلسفة نيتشه هي محاولة من أجل تحويل البحث في الوجود إلى البحث في القيمة والتقييم.

تنطلق هذه الدراسة التي نقدمها عن جينالوجيا القيم في فلسفة نيتشه من فرضية أساسية هي أن فلسفة نيتشه بأكملها محاولة من أجل إعادة تقييم القيم، أو قلب القيم – Trans-valuation وإنها ذات تأثير كبير على كثير من التيارات الفلسفية الحالية ، خاصة ما بعد الحداثة حيث يمكننا أن نقول أنه رغم تعدد وتنوع القضايا التي شغل بها الفيلسوف- إرادة القوة، العود الأبدي، العدمية - وكانت محور كتابات الباحثين في فلسفته، التي يظهرنا التحليل أنها مشغولة بالوجود والحقيقة والعقل والمعرفة والفن والتأويل، ما هي في الأساس إلا قلب للميتافزيقا الغربية واستبدال مشكلة الوجود بمشكلة القيمة. "إن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي بأكمله – فيما يرى نيتشه – لا يتحقق ألا بكشف حقيقته التي تكمن في أنه مجرد أخلاق"[4] معنى ذلك إن أساس الميتافيزيقا والبحث الأنطولوجي هو الأخلاق والقيم.

لقد استقطبت فلسفة نيتشه الجدل الجاري اليوم بين الفلاسفة المعاصرين حول العقلانية واللاعقلانية[5]، الحداثة وما بعد الحداثة، حيث يضعه هابرماس في مفترق طرق ما بعد الحداثة وكذلك جياني فاتيمو في نهاية الحداثة : الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة[6] ومقابل ذلك يجعله البعض ضد النزعة الإنسانية وممثلا لـ"فلسفة موت الإنسان" [7]. وقد مارست فلسفته تأثيرها الكبير علي

من تشغل كتاباتهم الصدارة في عالم الفلسفة اليوم من الفلاسفة الفرنسيين: ميشيل فوكو M.Foucault الذي يؤكد أن التعرف على نيتشه وهيدجر كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته .. فهو الذي غلب على توجهه الفلسفي . وقد قدم عنه عدة دراسات [8] وجيل دولوزG.Deleuze ويقر دولوز وهو من الذين استوعبوا نيتشه - وقدم عنه دراسات عديدة - بان استلهام نيتشه حاضر بالفعل لدي فوكو. وهناك ثلاثة لقاءات جمعت بين فوكو ونيتشه: اللقاء الأول يتعلق بمفهوم القوة، فالسلطة عند فوكو كالقوة Puissance عند نيتشه لا تختزل في علاقة عنف، أما اللقاء الثاني فيتعلق بأطروحة "موت الإنسان، والتي تعني موت شكل محدد من تصورات الإنسان اتخذ صورته القصوى في النزعة الإنسانية كارث ميتا فيزيقي لتجربه الحداثة وفكر الأنوار. وأما اللقاء الثالث بين فوكو ونيتشه فقد تحدد في الأخير في علاقة الحياة بالإبداع والخلق وجعلها موضوعا للفن، وهو ما يحيل إليه التطور الأخير لفلسفة فوكو والمرادف لبعد الذاتية كعمليه مقاومة للسلطة والمعرفة المتداولة وكعملية خلق وانفتاح ذاتي مستشرف للممكن وهو ما سماه نيتشه بابتكار إمكانات جديدة للحياة للتعبير عن إرادة القوة كإرادة الفن[9].وقد اهتم به كذلك كل من جاك دريدا من جانب وفلاسفة فرانكفورت ودعاة الحداثة والعقلانية والتنوير والإنسانية والتقدم من جانب آخر ويمكن مراجعة ما كتبه هابرماس في "القول الفلسفي في الحداثة" وأيضا دراسته "حول نظرية المعرفة عند نيتشه" فرانكفورت 1968 حيث يرى أن الشكل الضمني لفلسفته، التي هي ليست منهجية في عرضها فحسب بل أبتعدت عمدا عن عملية البرهنة ولا تخضع بالتالي ألا للحكم الوجيهة المقنعة، يفسح مجالا

واسعا يتجاوز المألوف أمام شتى التأويلات" [10]، وأيضا الكتاب الجماعي "الماذا نحن لسنا نتشويين" تحرير لوك فيري L.Ferry وألان رينوت A.Renaut الذي صدر بالفرنسية وقد ترجمه إلى الإنجليزية روبرت دو لوازا، مطبعة جامعة شيكاغو 1997 ويوضح أندرية كونت ـ سبونفيل أحد المشاركين فيه أن هناك عدة نقاط يتفق فيها مع نيتشه مثل: نقده للمثالية والدين وحرية الاختيار أو ماديته شبه الكاملة أو رفضه للعدمية ... لكن هناك نقاط أخرى خلافية أقل عدداً وأكثر أهمية وحسماً وهي التي تمنعني من أن أكون نيتشوياً يذكر منها: الأخلاقية واللاعقلانية وإحلال الفن محل الدين.[11] فهى فلسفة مشدودة كالوتر بين مؤيديها ونقادها، مثلما كانت بالأمس القريب مصدر أهتمام فلاسفة الوجودية ياسبرز Jasper وهيدجر . إذا كان بيير زيما في "التفكيكية دراسة نقدية" يرى أن هيدجر في مرحلة أولى ينتسب إلى نيتشه، إذ يلاحظ أن نيتشه كان أول من كشف أساس الميتافيزيقا، حيث أن إرادة القوة تفترض وفقا لهيدجر إرادة الإرادة. وأن كان نيتشه لا يتوصل إلى انتزاع نفسه من الميتافزيقا.. وخلافا لنيتشه الذي يتجه نحو العالم المحسوس يقترح هيدجر تجاوزا للميتافيزيقا على المستوى الأنطولوجي مقابل ذلك يرى جادامر في دراسته هيدجر وتاريخ الفلسفة، أن دخول نيتشه جاء متأخرا في أفق هيدجر وذلك بعد "الوجود والزمان" ، كما أنه من الخطأ أن نعزو إلى هيدجر تعاطفا مصنعاً مع نيتشه. وهو يرى أن التصفية الفعلية لفكر المعنى Sense الذي يمثله النقد النيتشوي للشعور يجب أن يفهم انطلاقا من الميتافيزيقا وكأنه عدم وجودها.. أن القرب بين مذهب إرادة القوة ومذهب عودة ذات النفس الأبدية لم يكن في الحقيقة غير التعبير

الأكثر أصالة عن نسيان الوجود، الذي يشمل بالنسبة إليه تاريخ الميتافزيقا. وأن تكون أغلى أمانيه أن يدرج نيتشه في تاريخ نسيان الوجود، كما أنه يملك هذا الدرب بالمقلوب فهذا أمر تشهد عليه العروض الكبيرة حول الموضوع الذي أضافه إلى الجزء الثاني من كتابه عن نيتشه، [12] وقد تتبع ستبان أوديف التأثير النيتشوي على فلاسفة العصر الحديث خاصة الوجوديون في كتابه السابق الإشارة إليه [13] كما كانت في الوقت نفسه موضع نقد في كتابات الماركسيين وغيرهم من نقاد نيتشه يرى لوكاش في كتابه تحطيم العقل أن نيتشه يحتل موقفا فريدا في تاريخ اللاعقلانية الحديثة ويرجع ذلك إلى الحالة التاريخية التي ظهر فيها، وإلى مواهبه الشخصية الخارجة عن المألوف، وأن هذا النفوذ الذي يحظى به نيتشه ما كان يمكن أن يوجد أبداً لو لم يكن نيتشه مفكرا أصيلا وموهوبا بشكل مرموق[14] ويوضح لنا هابرماس توجه المفسرون في الكثير من الأحيان لاستخدام نيتشه مرآة لفلسفتهم الخاصة ، وهكذا يصور كلاجس لدى نيتشه تناقضا بين الحياة والروح في كتابه "إنجازات نيتشه النفسية" 1924 ويستقي بويملر منه فلسفة قوة معاصرة في كتابه "نيتشه الفيلسوف والسياسي" 1931 وحتى لوفيت الذي يظل شديد التمسك بأعمال نيتشه الفلسفية الكاملة يستخدم أيضا نظرية العود الأبدي لعرض هبوطه الخاص من قمة الفكر الحديث، أي الفكر التاريخي، إلى وادي الرؤية الكونية للعالم السائد في الأزمنة القديمة في كتابه "فلسفة العود الأبدي للشبيه لدى نيتشه" 1934. يضيف هابرماس أنه وبعد الحرب العالمية الثانية وجدت المناقشات حول نيتشه صدى لها في الولايات المتحدة والمجر[15] فيؤكد ولتر كوفمان في كتابه "نيتشه: الفيلسوف

والسيكولوجي، والمعادي للمسيح" على الترابط بين تعاليم نيتشه الفلسفية ونقد الدين، وبالتالي تقاليد الأزمنة الحديثة التنويرية. أما لوكاش في "تحطيم العقل" 1955 فهو يعتبر نيتشه الفيلسوف الذي يعبر لأول مرة بوضوح إبان العهد الإمبريالي عن تيار اللاعقلانية" (16)

واشتد الجدل حول فلسفة نيتشه فى الثقافة والفكر العربى منذ تناول فرح انطون فلسفته فى مجلة " الجامعة" فمبادئه تحتوى الكثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها" . وقام بتعريب زارتوسترا وفى رده على نقولا معلوف الذى طلب عدم حذف شيء من كتابة نيتشه خاصة المسائل الدينية ، أكد على الاهتمام بالموضوعات المتصلة بالمباحث الاجتماعية والفلسفية (17) . وشغل سلامة موسى بالكتابة عن نيتشه ، حيث كتب "موسى وابن الإنسان" بالمقتطف المجلد 34 عام 1909، كما اصدر "مقدمة السوبرمان" 1927 وكتب فى هؤلاء علمونى "نيتشه فتنة الشباب" . وأول كتاب بالعربية اثناء الحرب العالمية صدر فى مصر هو الذى قدمه مرقس فرج بشارة (18) وتوالت العروض والترجمات لفلسفة نيتشه ، إلا أن الجدل الهام حول فلسفته وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم وأهميتها بالنسبة للشرق هو ما أثارته ترجمة فليكس فارس لـ "هكذا تكلم زرادشت" حيث أقام بالرد عليه الناقد الدكتور إسماعيل أدهم بمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله للدين ويرى أن الغرب كيّف الدين على حسب طبيعته حتى يقبله ، وهذا التكيف هو -فى الواقع- خلع الثوب الغيبى عن الدين وجعله إنسانيًا"(19) ثم يأتى جهد عبد الرحمن بدوى فى تقديم نيتشه للقارىء العربى 1939 وهو عمل كان له تأثيرًا كبيرًا على المثقفين العرب والساسة من رجال ثورة يوليو

فى مصر خاصة احمد عبد العزيز وعبد الناصر والسادات [20] وقد توالت الدراسات عنه فى اجيال تالية خاصة لدى فؤاد زكريا ثم لدى سعاد حرب من لبنان وصفاء جعفر من مصر وجمال مفرج من الجزائر.

ثانيا نيتشه والنظرية العامة للقيمة

وإذا كانت القراءات المعاصرة لدى فلاسفة ما بعد الحداثة: فوكو ودولوز وديريدا تنطلق من نيتشه، ومن القراءة الهيدجرية لفلسفته التي تجعل منه أخر الميتافيزيقيين الكبار في الغرب. فإن هيدجر نفسه، الذي يمكن أن نعده نيتشاويا في مرحلة من مراحل تفكيره[21] قد أكد ، وهذا ما يهمنا في هذا السياق على تغلغل القيم في فلسفة نيتشه.

أن فكرة القيمة التي نشأت في القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم الحديث للحقيقة، هي فيما يقول هيدجر أخر خلف للأجاثون (الخير) وأضعفه[22] وبقدر ما تتغلغل "القيمة والتفسير من خلال "القيم" في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بعبارته المعروفة "قلب جميع القيم" بقدر ما يمكننا أن نعد نيتشه نفسه – الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافزيقي "للقيمة" أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافزيقا الغربية. والسبب في هذا أن نيتشه قد أعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته "الحياة نفسها" لإمكان الحياة، وبهذا فهم ماهية "الأجاثون" فهما بعيدا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه القيم الصادقة في ذاتها[23].

ويستشهد هيدجر بخاطرة دونها نيتشه عام 1885 في "إرادة القوة" وهي الحكمة رقم 493 والتي يقول فيها " إن الحقيقة هي ذلك النوع من

الخطأ الذي لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه. إن قيمة الحياة هي الشئ الحاسم في نهاية الأمر"[24] وهي كما سنجد مصدر القيم.

وهذا الاهتمام الذي يضع فلسفة نيتشه في بؤرة الفكر المعاصر مما يدفعنا إلى الوقوف أمام فلسفة القيم كما قدمها لنا، وذلك يتم من وجهة نظري على مستويين: الأول بيان ما قدمه نيتشه من كتابات متعددة تدور كلها حول انقلاب القيم والمستوى الثاني تناول القضايا المختلفة التي عرض لها باعتبارها فيما نرى تعبيرا عن القيم بالمعنى الواسع، الذي يرادف البحث في الوجود، وهذا لن يتم إلا بتحليل مفهومه للجينالوجيا مقابل مفهوم الميتافزيقا. فالجينالوجيا هي منهج نيتشه الذي يتناول من خلاله فهم وتأويل الحقائق.

لقد سعى نيتشه فيما يرى دولوز إلى خلق مشكلة القيم والتقويم وهو الذي وجه الفلاسفة إلى تأسيس الأكسيولوجيا. فالقيم في نظر عدد كبير من الباحثين هي محور فلسفة نيتشه، بل أنه حول مشكلة الوجود بأسرها إلى مشكلة قيمة ويكفي من أجل التدليل على أثر كتابات نيتشه على نشأة نظرية القيمة المعاصرة أن نذكر بعض أقوال فلاسفة القيم المعاصرين عنه.

ونستشهد خاصة بايربان W.M Urban الذي توقف أمام نيتشه في عدد كبير من دراساته موضحا أثرها ، يقول في "نظرية القيمة": أن أكبر إسهام في هذا المجال كان دراسات إعادة تقييم القيم، والاهتمام العام الذي أثاره نيتشه في كتابه "جينالوجيا الأخلاق" وجد صدى علميا في دراسة ظواهر وأسباب وقوانين تحول القيمة فهو يرجع القيمة إلى الحياة، حيث يفترض أن الحياة واستمرارها قيمة[25] وهذا

الكتاب - كما يقول - لا يعرض لنا فقط اقتراحا بشأن إعادة تقييم القيم، ولكنه يشير إلى مشكلة القيم خاصة على أساس أنها الوظيفة المميزة للفلسفة في المستقبل... وليس من المبالغة أن نشير فيما يرى ايربان إلى التأثير المباشر وغير المباشر الذي قدمه نيتشه لتطور الإكسيولوجية الحديثة[26] وهذا ناتج من وجهة نظره إلى التحول من المذهب العقلي إلى المذهب الإرادي والنظام النشط للروح الإنساني كما نجد في نداء نيتشه إعادة تقييم القيم[27] ويخبرنا ايربان أن أعظم مغامرة روحية في حياته كانت تلك الليلة التي قرأ فيها أثناء دراسته في ألمانيا كتاب نيتشه "جينالوجيا الأخلاق". يقول: مع بزوغ ضوء الصباح وجدت نفسي أتفحص حطام معتقداتي، وأنا في حالة مزاجية غريبة، حالة ساورني فيها إحساس بأن هناك مهمة عظيمة ينبغي على القيام بها[28].

يقوم عمل نيتشه على إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة، أنه يريد أن يتجاوز الميتافزيقا الغربية كلها بتحويلها إلى جينالوجيا، وهو لم يخف يوما أن فلسفة المعنى والقيم يجب أن تكون نقدية. وأحد الحوافز الرئيسية لعمل نيتشه فيما يقول دولوز Deleuze هو كون كانط لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يعرف أن يطرح مشكلته باصطلاحات القيم بينما فلسفة نيتشه، كما نقرأ في أول صفحات كتاب دولوز "نيتشه والفلسفة" تنطلق من الواقعة التالية: أن فلسفة القيم كما يؤسسها ويصورها هي الانجاز الحقيقي للنقد[29] ينبغي أن نضع نقد نيتشه موضع التساؤل، ما يمثل في نظر نيتشه نفسه قراراً أساسيا لا يستلزم أي إعادة فكرية، وفكرة أساسية يعمل أنطلاقا منها. إن نيتشه نفسه يقفز من فوق المشكلة الأنطولوجية في القيمة _ كما يقول

أوجين فنك – ويقيم مساءلته وإشكاليته على الخلفية غير الواضحة لظاهرة القيمة، ولا يمكن أن نفهم في أي منحى فلسفي يتجه في مقولاته ومفاهيمه الموجهة للنقد الثقافي والسيكولوجي والجمالي، لا يمكن أن نفهم كل ذلك إلا إذا أوضحنا قناعة نيتشه الجوهرية وتفسيره للوجود على أنه قيمة[30].

يستتبع مفهوم القيمة في رأي دولوز قلبا نقديا، فمن جهة تظهر القيم أو تعطى كمبادئ. تفترض تقويم ما قيماً، تقدر، انطلاقا من الظاهرات لكن من جهة أخرى وبصورة أشد عمقا، إن القيم هي التي تفترض تقويمات، "وجهات نظر، تقديرات" تشتق منها قيمتها. والمشكلة النقدية هي قيمة القيم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، أي مشكلة خلقها[31]. ويعرض كريستيان ديكام، لما أسماه الأنقلاب النيتشوي في دراسته "فلسفة القيم" موضحا الدور الذي لعبه فرويد وماركس ونيتشه في الفكر الحديث وأثر فلسفة نيتشه على نظرية القيم[32].

ثالثا كتابات نيتشه في القيم

وسنتناول في الفقرات التالية أعمال نيتشه في القيم سنتابع تحليلاته وكيفية إنجازه للمهمة التي نهض بها، وكيف تطورت في مؤلفاته المختلفة ويمكن القول أن كتابات نيتشه جميعها، حتى وأن كانت لا تحمل في عناوينها مصطلحات القيمة والأخلاق، فهي تدور في إطارها وربما في تفاصيل بنيتها الداخلية حول القيم. فالمعادلة الأساسية "الوجود = القيمة" إنما تشكل فيما يقول فنك Eugen Fink العنصر النوعي في فلسفته ولا يمكننا حذفه دون أن نحذف نيتشه بكامله معه، فهو لديه مبدأ إجرائي أساسي. إن نيتشه لا ينظر إلى الميتافيزيقا من

وجهة نظر أنطولوجية، بل من وجهة نظر أخلاقية. إن نيتشه كما يؤكد فنك لا يتفحص التصورات الأنطولوجية بل يعتبرها فقط بمثابة أعراض تشير إلى نزعات من الحياة، أنه لا يطرح مشكلة الوجود على الأقل بالطريقة التي بحثت بها طوال قرون، فمشكلة الوجود تستوعبها مشكلة القيمة[33].

وإذا كان هناك من يقسم حياة نيتشه وأعماله إلى مراحل زمانية متعددة مقابل من يرفض هذا التقسيم باعتبار أن أخر أعمال الفيلسوف ليست بالضرورة أكثرها نضجا وجراءة فأننا سنتابع تحليل أعمال نيتشه وفقا لتقديمه لها في كتابه "هذا هو الإنسان". Ecco Home لبيان حضور الاهتمام بالقيم فى هذه الأعمال حتى وإن كان كانت لا تحمل فى عناوينها مصطلح القيمة . ويحدد لنا نيتشه مهمته في الفقرة الثانية من تصديره لهذا الكتاب ويقدمها لنا عن طريق السلب، فهو يرفض أن يقيم أوثانا جديدة ،وأخر ما يعد به هو أن يحسن البشرية. فمهمته هي تحطيم الأوثان. ويفسر لنا نيتشه ما يقصده بالأوثان ، أنها هي المثل الزائفة الذين نخلقها بديلا عن الواقع وما تقدمه المثل من قيم عليا بالضرورة على النقيض والضد من قيم الحياة والإنسان[34].

ونستطيع الوقوف على ما أنجزه من مهمته بتحديد توجهاته في كتبه المختلفة كما يعرضها لنا في "هذا هو الإنسان". وهو يرى أن الأخلاقية Morality قد زيفت كل شئ نفسيا حين حولت الحب إلى غيرية" بينما يرى أن كل تسوية للحب بالحياة الجنسية هو جريمة ضد الحياة[35] ويؤكد لنا على الأساس الذي يقيم عليه الأخلاقية ، وهو الحياة، يظهر ذلك في أول مؤلفاته ميلاد التراجيديا The Birth of tragedy فتأكيد قيمة هو أكثر الحقائق ثباتا في العالم

والحقيقة[36]ومن هنا يبرز العنصر الديونيسوسي ويعلن عنه مقابل العنصر الأبولوني. يقول في الفقرة الرابعة بزهو المنتصر "دعوني أؤكد نجاحي على ما تم خلال الأعوام الألفين التي عارضت الطبيعة وحطت من قدر الإنسانية، إن تأكيد الحياة، هو الذي ينهض برفعة البشرية وتهيئة حياة خصبة مليئة بالوفرة[37].

وسوف نتناول على التوالي تحليلات نيتشه للقيم كما ظهرت في "إنساني، إنساني للغاية" ، "ما وراء الخير والشر" و "جينالوجيا الأخلاق" ، والصورة التي ظهرت عليها في "إرادة القوة" بل أن كتبه الأخرى تعرض بشكل غير مباشر آراءه الأخلاقية ، فهو في مولد التراجيديا 1872 يرى أن المأساة الأغريقية تحدي بطولي لقوى الموت وأقبال على الحياة ، و"كتاب فجر" أو خواطر في الأوهام الخلقية، يقدم إنسان حفر في الأرض وسار في الظلام ثم صعد إلى النور، إلى فجره الخاص. هبط إلى الأعماق ليهدم أسس البناء الخلقي القائم ويهدم الثقة بهذه الأسس؛ الفضيلة، حب القريب، احتقار الجسد، كل ما هو مسيحي، وكل القيم السائدة، وذلك من أجل أخلاق جديدة، وفي العلم المرح يتخذ نفس الموقف الذي أتخذه في "فجر" ضد الأخلاق السائدة.[38] وكان كتاب هكذا تكلم زرادشت دفاعا عن الحياة، الجسد، في وجه النفس والأخلاق التقليدية، والميتافيزيقا، لقد اختار نيتشه زرادشت كمحطم للأخلاق القديمة باسم قيم جديدة مختلفة كلية[39]

أ- يظهر لنا نيتشه في "إنساني إنساني للغاية" 1878 كثيرا من القضايا المتعلقة بالأخلاق والقيم، التي سنجدها فيما بعد أكثر تفصيلا وعمقا في كتاباته اللاحقة خاصة "ما وراء الخير والشر" و"جينالوجيا الأخلاق"، ويتكون الكتاب الأول من "إنساني

إنساني للغاية" من تسعة فصول تدور حول الأخلاق بالمعنى الواسع.

ويهمنا أن نتوقف عند القضايا الأخلاقية والقيمية كما ظهرت للمرة الأولى في هذا العمل، وكيف تطورت في أعماله اللاحقة ،خاصة أن نيتشه يشير إليه مرات عديدة في الدراسة الأولى من "جينالوجيا الأخلاق" ، باعتبار أن ما جاء في الأخير توسيعا لبعض ما جاء في إنساني، وأول ما نود الإشارة إليه في هذا السياق هو إحساس نيتشه القوي بصواب أفكاره وتقديمها وكأنها قدرية وبثقة مستقبلية، وهو يرى أن البشر الذين سيتقبلون هذه الأفكار في البداية بنوع من الريبة لكن سرعان ما تغويهم إعادة النظر في تقييم الأشياء "سيخرج المرء بنوع من الرعب والريبة بخصوص الأخلاق، بل يتم تشجيعه على أن يدافع ولو مرة واحدة عن أسوأ الأشياء"[40] والمقصود أسواء الأشياء في عرف الأخلاق السائدة ؛ التي يثور عليها نيتشه وينأى بنفسه بعيدا عنها لذا فهو – كما يقول - "لا أخلاقي" A.moralist وهي عبارة علينا أن نقف أمامها طويلا. فهو لا أخلاقي بالمعنى المتعارف عليه للأخلاق السائدة، لأنه يتحدث ضدها، خارج عنها، أنه يقف "بمعزل عن الخير والشر"[41] يتساءل عن إمكانية قلب القيم؟ "ألا يمكن قلب كل القيم؟ والخير ألا يكون هو الشر ؟ ألا يحتمل أن يكون كل شئ خطاء؟[42] أن الخير والشر عبارات فقدت كل معناها وعلينا أن نعيد النظر فيها. فليس العالم أو وقائعه المختلفة خيرة أو شريرة.

إنه هنا يبدو مثل فتجنشتين يرى أن القيم والفضائل ذاتية، ونحن الذين نخلع عليها معناها. "أن العالم بداهة لا يبدو خيرا ولا شريرا، لا يبدو أنه هو الأفضل أو الأسوأ، وأن مفاهيم "خير" و "شرير" لا

معنى لها ألا بالنسبة للإنسان، بل أكثر من ذلك، أنهما ربما لا يكونان مبررين هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار الطريقة التي يتم بها استعمالهما عادة. وسواء كان ذلك قدحا أو تمجيدا فأنه يجب علينا التخلص من هذا التصور للعالم ونستطيع أن نجد في رسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية موقف مشابه، حيث يرى في القضية (641)أنه ليس في العالم قيمة وأن وجدت فهي كانت غير ذات قيمة.. ويضيف ، أن معنى العالم ينبغي أن يكون خارج العالم[34]، ومن هنا يلحق أولفاسون نيتشه ويقربه من الفلسفة التحليلية المعاصرة. يقول:"بالنسبة لنا إذا استعرضنا الفلسفة التحليلية المعاصرة فإننا نجد نيتشه ليس فقط باعث ثورة على الأخلاق بل في الميتا-أخلاق"[44].

إن نيتشه الذي عده البعض فيلسوف الحياة ، لتأكيده على قيمة الحياة يؤكد لنا على أهمية إعادة النظر في قيمة الحياة ليس فقط من منطلق منطقي بل من خلال الميول الإنسانية، الرغبة، المنفعة، الذاتية". إن قيمة الحياة ترتكز بالنسبة للإنسان العادي على كونه يولي نفسه أهمية أكبر من التي يوليها للناس[45]. فالذاتية أو لنقل الأنانية ؛ هي أساس تحديد الأخلاق. وترتيب المنافع "الأنانية مقولة أساسية في أخلاق نيتشه وهي أقرب إلى الدفاع عن النفس. فإذا كنا نقبل أخلاقية الدفاع عن النفس فمن الواجب علينا أن نقبل كذلك كل تمظهرات الأنانية – فنحن نفعل الشر كي نضمن بقاءنا وحمايتنا. نسلم بأن الإساءة عن قصد أخلاقية حين يتعلق الأمر بوجودنا أو أمننا"[46] أن التأكيد على المنفعة يتضح لدى نيتشه بحيث يقرب البعض بينه وبين وليم جيمس كما فعل فريدريك ألفاسون F.A Olafson في دراسته "نيتشه كانط والوجودية" حيث يرى أننا يمكن أن نفهم المغزى الحقيقي لإسهام

نيتشه في الأخلاق في محتوى نظريته العامة في الحقيقة وتطبيقاتها في مجال القيم. ويرى أنه مثل العديد من البراجماتيين يعتقد أن جميع معارفنا وكل نماذج تجربتنا التصورية تتضمن عنصرا تقيميا ويربط بينه وبين جيمس ، ففي الوقت الذي يحاول فيه نيتشه إعادة تفسير الفكرة العامة للحقيقة بهذه الروح البرجماتية فأنه يتعرف على فرق أساسي بين تأسيس حقيقة القضايا الفعلية والأفعال الإرادية عن طريق غايتها"[47].

لقد أدرك نيتشه في هذه الفترة بعد تعرفه على أعمال بول ري Paul Ree- الذي يشيد به[42] – أولوية الدراسة النفسية للأخلاق، وضرورة البحث عن أصل الأحاسيس الأخلاقية" وهو ما سنجده أيضا في "جينالوجيا الأخلاق". أن نيتشه يتحول إلى البحث التاريخي، ويفصل في تاريخ الأحاسيس الأخلاقية[48]. وفي فقرة هامة يتناول "ازدواجية ما قبل تاريخ الخير والشر" فللخير والشر تاريخ في روح الأعراق والطبقات المهيمنة؛ الخير ينتمي إلى "الخيرين" إلى جماعة لديها إحساس بالتضامن، لأن كل أفرادها يرتبطون فيما بينهم بروح الثأر، الشرير ينتمي إلى "الأشرار" من ليني العريكة والعاجزين الذين لا يعرفون للتضامن معنى، الخيرون طبقة ، الأشرار ركام. الخير والشرير مرادفين للنبيل والحقير، للعبد والسيد"[49].

ويتناول المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاقية التي سيفيض في تفاصيلها في كتابه "بمعزل عن الخير والشر". وهذا ينقلنا إلى ما قدمه نيتشه في هذا العمل ؛ الذي يؤسس ويمهد الطريق إلى تجاوز الأخلاقية السائدة والنظر إليها بمعزل عما تعارف عليه من أجل تأسيس قيما جديدة، هنا يقلب نيتشه أو يدعو إلى قلب القيم ، وهذا هو موضوع

الفقرة التالية.

ب- يميز نيتشه " فيما وراء الخير والشر" بين ثلاث مراحل في تطور الأخلاق. الأولى، وهي الفترة الأطول في التاريخ البشري، والتي استنبطت قيمة الفعل من النتائج المترتبة عليه وليس من الفعل في ذاته .ويسمي هذه المرحلة ما قبل الأخلاق. ثم تحول إضفاء الخير لا على نتائج الفعل بل على نسبه، نتيجة سيادة القيم الأرستقراطية والإيمان بـ "النسب"، الأصل descent وذلك في المرحلة الثالثة التي يطلق عليها، المرحلة الأخلاقية نتيجة إدراك "الأنا"، "الذات" ومن هنا علينا إعادة تأكيد الذات، فهي المنوطة بعملية قلب القيم، وتحويل أساسها وذلك ما يطلق عليه نيتشه؛ خارج، أو ما وراء الأخلاق[50].

إن ما يهدف إليه من تأكيد الذات وتحقيق "إرادة القوة" يظهر في إعادة نظر جذرية للقيم وتحويلها من قيم العامة أو العبيد إلى قيم السادة، ونظرا لسيادة قيم العامة في المجتمعات، وهي الأخلاق السائدة فإن قيم القوة والنبالة والاستعلاء تعد خطرا، ولا أخلاقية، ونيتشه هو الذي يطالب بأخلاق القوة ويعد ـ كما يصف نفسه ـ لا أخلاقي وهو وصف مضلل للقارئ الذي يتوقف عند المعنى السائد للأخلاق وقد يكون متناقض حيث يصدر عن فيلسوف دارت أعماله جميعها حول الأخلاق. إن معنى اللا أخلاقية ليس ضد الأخلاق (السائدة) التي يمكن أن نصف من يتبعها بالأخلاقي، ومن لا يتبعها ـ وإن كان يؤمن بها ويخضع لها ـ باللا أخلاقي بل أن المقصود باللا أخلاقي A-Moralist هنا هو من يقف خارج هذه الأخلاق السائدة أخلاق العبيد والضعف ، بمعزل عن الخير والشر المتعارف عليه.

إن ما يرفضه نيتشه في أخلاق عصره والتي ترجع إلى الأفلاطونية وإلى سقراط، والتي دعمتها المسيحية لأخلاق العبيد والقطيع، hard animal morality هو أنها ليست الأخلاق بالألف واللام ، أنها نمط واحد من الأخلاق الإنسانية من الممكن أن يوجد معها وإلى جوارها وخلفها أشكال أخلاقية عديدة ، وهذا ما يبحث عنه نيتشه وينتدب نفسه للقيام به وهو إيجاد السوبر أخلاق، التي تقاوم الأخلاق السائدة وترفضها وتتجاوزها[51] وذلك مقابل الديمقراطية الحالية التي هي وريثة المسيحية، وهي صورة من صور تداني الإنسان. يدعو نيتشه السادة الأقوياء المتميزين إلى أن يتجهوا بالأخلاق وجهة جديدة ويعيدوا تقييم القيم.

يرى شاخت أن التسمية "لا أخلاقي" ليست دقيقة تماما حين يصف بها نيتشه نفسه ، فهي تشير إلى تبسيط وتشويه حقيقة موقفه من هذه القضايا. فمفهوم الأخلاق بالنسبة إليه كان يعني معاني متعددة وهو حين يصف أخلاق أوربا بأنها أخلاق القطيع كان يبين أنها نوع واحد من الأخلاق الإنسانية ومعها وبجوارها العديد من الأنواع الأخرى. لقد كان يبحث في الأشكال التاريخية للأخلاق والمعنى العام للأخلاق ، وفي الأخلاق باعتبارها قضية الإنسان القادرة على تحقيق إنسانية أمثل[52] لقد كان يؤكد على أنه لا توجد أخلاق مطلقة، وأن الحكم الأخلاقي يعتبر وهم وأنه لا توجد حقائق أخلاقية ثابتة. والقضية الرئيسية بالنسبة له عدم وجود ظواهر أو وقائع أخلاقية ولكن يوجد فقط تفسير أخلاقي لتلك الظواهر. يؤمن نيتشه بضرورة الأخلاق ودورها ، لذا عدل عن رأيه ، وقرر أنه توجد حقائق أخلاقية وأنها تخرج عن أن تكون "كذبة ضارة" و "خداع خطر" وأكسبها شرعيتها وأهميتها في ضوء فلسفته

الأنثروبولوجية ونظرية القيمة[53].

ويرى أن المطالبة بأخلاق واحدة للجميع يعني الأضرار بالإنسان الأعلى تحديدا. أن ثمة تراتبية بين إنسان وإنسان يؤكد عليها نيتشه وبالتالي بين أخلاق وأخلاق[54] يرفض نيتشه أخلاق القطيع ويقصر حق خلق القيم على السادة "خلق القيم هو من حق السادة"[55] وذلك تبعا لنظرية أخلاق السادة والعبيد، التي يعرضها لنا في فقرة طويلة في ما وراء الخير والشر .

يقول: "أثناء تجوالي بين أنواع الأخلاق التي سادت اليوم على الأرض، أو ما تزال عثرت على سمات معينة أرتبط بعضها ببعض وظهرت بصورة منظمة حتى ظهر لي في النهاية نوعين أساسيين بينهما فارق جوهري هما: أخلاق السادة وأخلاق العبيد فقد ظهر التمييز بين القيم الأخلاقية عن جنس قوي غالب أدرك تميزه عن الجنس المغلوب، أو عن العبيد المغلوبين، يحدد الجنس الأقوى الغالب مفهوم "الخير" ، فالنبلاء هم من يحددون القيمة، أنهم خالقي القيم، القيم التي تمجد الذات وجوهرها الشعور بالتدفق والامتلاء"[56]. ومن هنا تميز كاترين بارسونز في دراستها "نيتشه والتغيير الأخلاقي" بين: الإصلاح الخلقي والثورة الأخلاقية، الأول وظيفته المحافظة على الأخلاق المتعارف عليها والثاني رفض هذه الأخلاق والتمرد عليها بخلق وإبداع قيم جديدة وأنه، بين مختلف الفلاسفة يقف نيتشه بمفرده باحثا عن التغير الذي يمثل ثورة أخلاقية تنصب على التقاليد الراسخة للأخلاق من أجل إبداع أخلاق جديدة[57] لذا يلجاء نيتشه إلى الجينالوجيا للبحث في منشأ الأحكام الأخلاقية وكيف تحدد معنى "الخير" و"الشر" وهو العمل التأسيسي للقيم عند صاحب إرادة

القوة.

جـ- يقدم لنا "جينالوجيا الأخلاق" 1887 سيرة حياة أفكاره التي تتعلق بأصل الأحكام الخلقية المسبقة. ويرجعها إلى تلك الفقرات في "إنساني، إنساني للغاية" 1876- 1877 ، حيث وجدت أول تعبير عنها، بينما يعود التفكير فيها إلى فترة أسبق من ذلك. وهذا الامتداد الزمني والتفكير الدائم يوضح أنها تصدر من إرادة أساسية للمعرفة. صدر عنها انشغاله المبكر، والذي يدور حول سؤال: ما هو الأصل الذي علينا أن ننسب له أفكارنا حول الخير والشر؟ وقد جعله موقفه النقدي من كانط الذي يحضر حضورا سلبيا دائما في تفكير نيتشه الأخلاقي[58] الداعي إلى اللاأخلاقية – يميز بين الحكم اللاهوتي المسبق والحكم الأخلاقي المسبق، أي أن يتوقف عن البحث عن أصل الشر في ما وراء هذا العالم. ألا أن تعمقه في الدراسة التاريخية الفيلولوجية واهتمامه الكبير بالمسائل النفسية حول هذه الإشكالية إلى: في أية شروط عمد الإنسان إلى إيجاد مقياسي الخير والشر بهدف استعماله في حياته، وما هي قيمة هذا المقياسين؟ وهل نتج عنهما تطور أم عرقلة تطور البشرية؟ هل هما تعبير عن مظاهر البؤس والفقر الروحي والانحطاط؟ أم عن السعادة والقوة والثقة بالمستقبل والحياة؟ وظلت كما يخبرنا نيتشه الأجوبة على هذه الأسئلة تولد أسئلة جديدة، تزداد وتتسع حتى يتحدد تفكيره وتتضح معالم فلسفته في الأخلاق والقيم[59].

لقد كان كتاب بول ري Poul Ree "في أصل المشاعر الأخلاقية" الذي أشاد به نيتشه هذه الفترة باعجاب في مواضع عديدة من "إنساني، إنساني للغاية" هو الذي حرك بعنف تفكيره ويرجعنا إلى ما كتبه من شذرات في كتابه السابق حول هذه القضايا مثل: "حول الأصل

المزدوج للخير والشر" أي اختلاف هذين المفهومين وفقا لنشأتهما عن الأسياد أو عن العبيد. الشذرة 45، قيمة الأخلاق الزهدية وأصلها، الشذرة 136 وما بعدها ثم حول أخلاقية العادات، الشذرة 96،99 والمجلد الثاني الشذرة 89،92[60].

والحقيقة أن الباحث المتعمق لفلسفة نيتشه الأخلاقية يدرك أن قضية نيتشه وتفكيره يتجاوز ما طرحه من تساؤلات وافتراضات حول أصل الأخلاق لقد كان انشغاله وتفكيره يتعلق "بقيمة الأخلاق".

إن نيتشه هنا يفكر من خلال وضد شوبنهور، خاصة فيما يتعلق "بقيمة الشفقة" التي رأى فيها نيتشه، الإرادة التي تنقلب على الحياة، وهي ضرب من البوذية الجديدة، التي تتجه نحو العدمية ويقوده هذا التفكير الذي يمتزج فيه الشك والخشية إلى إعادة النظر في الأخلاق السائدة وتجاوزها. يقول: "أننا في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، وإعادة طرح قيمة هذه القيم للبحث ، لمعرفة الشروط التي ولدتها ونشأت فيها وتشوهت"[61] لقد كان نيتشه يسعى، من خلال، ما طرحه من مشكلات حول نظرة بول ري "في أصل المشاعر الأخلاقية" إلى تعبيد اتجاه نحو تاريخ حقيقي للأخلاق، يحل شفرة النص الهيروغليفي الطويل الذي يتحدث عن ماضي الأخلاق البشرية. يستدعي نيتشه معرفته الفيلولوجية لتحديد معنى "خير" في اللغات المختلفة. فهي تنتج عن التميز والنبل وتتولد عنهما، فهي تعني المتميز من حيث خلقه. أنها ترتبط بالأرستقراطية، يرجع نيتشه لفظة gut خير الألمانية ويقارنها ببعض الكلمات الشبيهة بها إلى der gttliche، الإلهي أو الفرد الذي ينسب (من نسب) الآلهة، ومرادفه (Goth) اسم لفئة من النبلاء. ويقترح نيتشه في نهاية دراسته الخير والشر في "جينالوجيا

الأخلاق" وضع الأسس والشروط التمهيدية من أجل تحديد قيمة القيم، بدراسة تطور المفاهيم الأخلاقية عن طريق الإفادة من جهود الفيلولوجيا والطب وعلم النفس. "وعلى كل هذه العلوم من الآن أن تبدأ بتمهيد الظروف التي تخدم الفيلسوف، إن تفهم هذه المهمة بمعنى مشكلة القيمة، أي تراتبية القيم[62] فبالنسبة إلى نيتشه ليس هناك في العالم بأسره قضية تستحق أن يوليها المرء اهتمامه الجدي بقدر ما تستحق هذه القضية[63].

ينتقد نيتشه في المقالة الأولى من "الجينالوجيا" الخير والشر،اتجاه النفسانيون الإنجليز في البحث عن أصل الأخلاق بسبب افتقادهم الحس التاريخي، وإذا كان هؤلاء يرون أن الخير ينتج عن الحكم على الفعل غير الأناني من قبل من يعود عليهم هذا الفعل وينتفعون به، ثم نسي هذا الأصل وأصبح يطلق الحكم"خير" على الأفعال الإيثارية غير الأنانية. فأن نيتشه يرى مقابل ذلك أن الحكم على فعل بأنه خير – لم يصدر عن هؤلاء الذين وقع عليهم فعل الخير، المتلقين له، بل عن من صدر عنهم؛ وهم البشر الأقوياء ذوى المنزلة السامية والأرقى، وهم أنفسهم الذين اعتبروا ذواتهم أخياراً وحكموا على أفعالهم بأنها خيرة. فأسسوا بذلك تقدير هذه الأفعال وأعطوا لأنفسهم حق خلق القيم وتحديدها، انطلاقا من هذا الشعور بامتيازهم عن الآخرين. هذا الشعور بالتفوق والاختلاف – كما يؤكد نيتشه – هو أصل التميز بين الخير والشر[64].

علينا هنا أن نتوقف لنشير إلى أن الأحكام الأخلاقية والتقييمات المختلفة وتسميات الخير والشر ترجع إلى إطلاق أحكام حول الأفعال التي تسلكها الطبقات المهيمنة، فهي ترجع إلى اللغة، واللغة عند نيتشه

في أصلها فعل من أفعال السلطة صادر عمن لهم الغلبة والسيطرة. "فتسمية الشئ هي تملكه" فإذا كان هذا صحيحا فإن التضاد بين الأناني والمنزه في الحكم على الأفعال يظهر في فترات تداني التقيمات الأرستقراطية حيث تسود أحكام العامة وتسيطر كما في أوربا الحالية التي تساوي بين أخلاقي وغير أناني. ومن ثم يظهر التقابل بين أخلاق القوة وأخلاق الضعف ، أخلاق السادة وأخلاق العبيد أخلاق الأرستقراطية المقاتلة وأخلاق الكهنة والتقويم سجال بينهما. تقوم أحكام القيمة لدى الأرستقراطية المقاتلة اعتمادا على البنية البدنية والصحة الموفورة والحيوية الناتجة عن الاستعداد للحرب، بينما تقوم التقييمات عند الكهنة على شروط أساسية مختلفة، تدور حول كراهية الحرب بسبب العجز، الذي يولده لديهم الحقد[65] ويمثل هؤلاء اليهود- الذي يقتضي موقف نيتشه منهم دراسة خاصة- هذا الشعب الكهنوتي الذي ظل في صراع دائم مع أعدائه حتى تم له إجراء تغيير جذري على جميع القيم، يقول نيتشه: لا يقارن ما بذل من جهود ضد النبلاء، الأقوياء، السادة بما فعله اليهود، لأنهم من تجرؤا بطريقة منطقية على قلب معادلة القيم الأرستقراطية رأسا على عقب (خير، نبيل، قوي، جميل، سعيد، محبوب إلى الله) وانطلاقا مما يحملونه من كراهية الحقد والعجز، أكدوا هذا القلب للقيم، "أن المساكين وهم الطيبون والفقراء والعجزة والصغار والمحتاجون هم وحدهم أصحاب التقوى ، وبالمقابل فإن النبلاء الأقوياء الطغاة الجشعين سيظلون إلى الأبد منبوذين ملعونين[66].

إن نيتشه يؤكد على القول بأن تمرد العبيد في الأخلاق قد بدأ مع اليهود، "بينما نجد أن كل أخلاق أرستقراطية تولد من تأكيد لذاتها نجد

أن أخلاق العبيد توجه رفضا لكل ما لا يشكل جزء من ذاتها، لما هو مختلف عنها "لا أنا " ما هذا الرفض؟، هذا القلب للتقييم ينتمي في جوهره إلى الحقد[67] هنا إذن أصل مزدوج، أصلين لمفهوم الخير، حسب نشأتهم الأول لدى النبلاء، الأرستقراطية، المقاتلة، والثاني لدى الكهنة الذين قلبوا معناه، وبدأ ذلك بدافع العجز والحقد لدى اليهود الذين غيروا دلالة الفضائل وحولوا معنى القيم ، يقول في "ما وراء الخير والشر":إن اليهود الشعب الذي "ولد للعبودية" حققوا معجزة قلب القيم reversal of values التي قدمت خطرا جديدا للحياة على الأرض. لقد أذاب melted أنبياؤهم أفكار "غني"، "شرير" "عنيف" و"حسي" إلى فكرة واحدة وحولوا "العالم" إلى معنى العار shameful وفي عملية قلب القيم هذه – في جانب منها استعمل لفظ فقير بمعنى مقدس holy وصديق. باليهود يبدأ تمرد العبيد في الأخلاق[68]. وذلك على النحو الذي يذكره نيتشه: "فالعجز الذي لا يلجأ إلى الثأر يتحول عن طريق الكذب إلى صلاح وخيرية، والجبن إلى "تواضع" والأنقياد لمن يبغضون "طاعة" والرضى "صبرا" بل فضل" "العجز عن الأنتقام" يتحول إلى رغبة عنه بل إلى صفح عن الإساءة[69].

لقد ظهر التعارض بين قيم: الخير والشر وتحدد في هذا التقابل بين روما ياهودا Roma aginst Judaea وياهودا ضد روما. كان هناك شعور أن في اليهودي ما هو مضاد لطبيعة روما ويقع منها على طرف نقيض، فهو كانن تستبد به الكراهية للجنس البشري[70] لقد خص نيتشه روما بالقوة لمعرفة أي أخلاق تسود الآن لقد انتصرت أخلاق القوة حتى ظهر الحقد اليهودي وإن عادت قيم السيادة والقوة والنبل في عصر

النهضة، لكن سرعان ما انتصرت ياهودا من جديد بفضل حركة الإصلاح ومع الثورة الفرنسية حين تهاوت أخر معاقل السادة النبلاء. لقد كان "جينالوجيا الأخلاق" متجها نيتشاويا قدمه مقابل الميتافيزيقا للبحث عن الأحكام المسبقة في ميدان الأخلاق يقول في الفقرة السادسة من تمهيده للكتاب "أننا في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، ولذا فعلينا أولا أن نضع قيمة القيم موضع سؤال أن نعرف شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك[71]، ويظهر فيه الدراسة النفسية للأخلاق التي ما فتئ نيتشه يؤكد عليها، مما دفع تلاميذ فرويد أن يتخذوا من التماثل والشبه بين فرويد ونيتشه موضوعا لأحد مؤتمراتهم اعتمادا على أطروحات "جينالوجيا الأخلاق"[72].

د- وفي مقدمة أفول الأصنام يشير نيتشه إلى إنجاز مهمته ويحدد لنا تاريخ 30 سبتمبر 1888 باعتباره اليوم الأول الذي فيه الكتاب الأول من قلب جميع القيم[73] ويؤكد على أن الحياة هي أساس الأخلاق ومصدر القيم، أخلاق القوة بالطبع، بينما الأخلاق السائدة، أخلاق العبيد، فهي طبيعة مصادرة ويرى أن "مهاجمة النزوات تعني مهاجمة الحياة"[74] ويضع ذلك فيما يشبه القاعدة الذهبية، البديهية وهي"أن كل أخلاق سليمة تسودها غريزة من غرائز الحياة"[75] وهذا يجعلنا نستدعي كل ما قاله أفلاطون عن الفضائل باعتباره مضادا لفهم نيتشه، لذا فهو ـ أي صاحب إرادة القوة أن أخلاق سلبية يقول تحت عنوان "قضية سقراط" أن كل أخلاقية الفلاسفة الإغريق انطلاقا من أفلاطون محددة بدوافع مرضية[76] وهذا ينطبق أيضا على أخلاق المسيحية التي هي من وجهة نظره امتداد ووريثة للأخلاق الأفلاطونية، بل كل أخلاق

الكمال بما فيها المسيحية تقوم على سوء فهم... أن يرغم المرء على مقاومة غرائزه، تلك صيغة الانحطاط. فما دامت الحياة تسلك منحنى تصاعديا، فالسعادة تساوي الغريزة،"[77] "إن المسيحية عنده - وهي امتداد لليهود قلب لكل القيم الأرية، انتصار لقيم المنبوذين، بشرى يبشر بها المتواضعين والفقراء، ثورة التعساء والمشبوهين، والمخفقين العامة ضد الـ"نسب" أنها انتقام المنبوذين الأبدي مقدما- كدين المحبة"[78].

وقبل أن نسترسل في تحديد مفهوم القيم والأخلاق ومحاولة نيتشه لقلب القيم نتوقف عند دراسة فيليبا فوت Philippa Foot "نيتشه إعادة تقييم القيم" التي تناقش موقفه من الأخلاق المسيحية وتنتقد هذا الموقف حيث رفض نيتشه فضيلة التواضع والتعاطف وتفضيله حب الذات على الاهتمام بالآخرين[79]. إن أيجاد مقياس للأخلاق ورؤية القيم هي ما يهدف إليه نيتشه ، وهذا ما يستدعي وجود مراقب محايد خارج نطاق أنواع الأخلاق المتعارف عليها، أن الأخلاق كما فهمت حتى الأن وكما قدمها شوبنهور هي "نفي إرادة الحياة"، لذا يطالبنا نيتشه بتأكيده الحياة، ليس انطلاقا من داخلها وإنما عبر رؤية عميقة لتاريخ الأحاسيس الأخلاقية ونظرة من خارج أنماط الأخلاق المتعارف عليها "يلزم أن يكون المرء خارج الحياة وفضلا عن ذلك، أن يفهمها أكثر من أي كان، أكثر من الكثيرين من أولئك الذين عاشوها، لكي يكون له الحق فقط في أن يعرض لقضية قيمة الحياة: أننا هنا بإزاء الحياة كمصدر للقيم والتقييم، الحياة هي التي تقيم عندما نتحدث عن القيم فإنما نتحدث بوحي نتحدث في وجهة نظر الحياة نفسها: "أن الحياة هي التي تقوم" من خلالنا في كل مرة نضع فيها قيما[80] أن الأخلاق في

كونها تؤسس في المطلق وليس بالقياس إلى الحياة أو مراعاة للحياة هي عند نيتشه خطأ جوهري ويوضح لنا ذلك بقوله أن هذه "الطبيعة المضادة"، التي هي الأخلاق، ليست في حد ذاتها ألا حكم قيمة عن الحياة. ولكن عن أي حياة؟ عن أي نوع من الحياة؟ الجواب ـ وقد سبق أن قدمه لنا ـ الحياة الضعيفة المملة المذمومة[81].

رابعا: القيم وإرادة القوة

ربما يعد كتاب "إرادة القوة" Der will zur macht الذي يحمل عنوانا فرعيا هو محاولة في إعادة تقييم كل القيم، التعبير الكامل والأخير لفلسفة نيتشه ككل. والعمل كما نعلم، نشر بعد وفاته عام 1901 في الأعمال الكاملة، وهو تجميع قامت به إليزابيث فويرستر نيتشه[82]، يرى فيه هيدجر متابعة نيتشه ومساءلته للفلسفة الغربية"أنه يستدعي الفكر الذي عاد في فلسفته الميتافيزيقية إلى بداية الفكر الغربي، ويضع نفسه في مقدمة معارضة العدمية "فيلسوف ـ فنان" وأن الرؤية التي يقدمها ليست "جمالية ألا في ظاهرها" و"ميتافيزقية" في أعمق مقصدها[83]. وهذه الرؤية الميتافيزيقية هي محاولة إعادة تقييم كل القيم. وبالتالي فهو أي الكتاب يقدم لنا الصورة النهائية للقيم عند نيتشه أعتمده كل من حاول تقديم فلسفة نيتشه سواء بشكل موجزمثل ماجل Magill[84] أو بشكل موسع كما نجد لدى كوفمان الذي اهتم اهتماما كبيرا بفلسفة نيتشه ، لقد ترجم له أعمال متعددة وكتب عنه كتابه الضخم "نيتشه فيلسوفا وسيكولوجيا وضد المسيح"[85]* حتى في كتبه التي لا تدور حول فيلسوف إرادة القوة[86] وكذلك بدوي في عرضه لفلسفة نيتشه.

وبنية العمل رباعية، يتكون من أربعة كتب داخل كل منها أقسام

الكتاب الأول العدمية Nihilism ويتناول العدمية وتاريخ العدمية الأوربية. والثاني نقد القيم العليا الحالية ويتكون من أقسام ثلاثة هي: نقد الدين، نقد الأخلاق Morality نقد الفلسفة، ويقدم الكتاب الثالث مبادئ التقييم الجديد. في مجالات أربعة: إرادة القوة كمعرفة، إرادة القوة في الطبيعة، إرادة القوة كمجتمع وكفرد وإرادة القوة باعتبارها فناً والكتاب الرابع، التأديب والتهذيب ويتكون من أقسام ثلاثة هي: نظام التراتب، وديونيسوس، والعود الأبدي[87].

وهو يؤكد فيه إن الوجود ليس إلا الحياة، وليست الحياة إلا إرادة، وليست الإرادة إلا إرادة القوة، إن الحياة لا تستطيع وفق نيتشه أن تحيا ألا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة فيه، وما دامت كذلك فهي كما يقول بدوي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وخضوع[88] أنى توجهت فلن تجد غير إرادة القوة فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهري في الجماعة والدولة[89] وإرادة القوة فيما يقول بدوي هي سر الوجود، فلنبن على أساسها إذن مستقبل الوجود[90] وهذا ما يتكرر عند صلاح قنصوة حيث التقويم هو الوجود، والحياة والوجود شئ واحد لأن كليهما تقويم، الحياة تقويم وإرادة ولكنها إرادة قوة، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى ألا على حساب حياة أخرى ،فالحياة هي النمو، وهي الرغبة في التملك، فالحياة إذن إرادة قوة أي إرادة تسلط واستيلاء، وتملك وإخضاع[91].

وإرادة القوة هي حقيقة فلسفة نيتشه، أن مصدر قلب القيم كما يؤكد إميل بريبه ليس التأمل والتحليل بل محض إثبات القوة – وهي محض وجود – أن يكون المرء ملزما بتبرير ذاته[92]، أنها قوة الحياة كما

يوضح ويصحح بريبه الفهم الخاطئ لها "فليس صحيحا أن إرادة القوة لدى نيتشه عنوان للقوة الوحشية والمدمرة، فتأملات نيتشه الأخيرة كشفت له على ما يبدو، على العكس من ذلك، أن غزارة الحياة تتجلى في اختيار وفي تنظيم دقيق للعناصر التي تسيطر عليها[93] تتعدد تأويلات الأحكام الأخلاقية وتبقى في الأخير إرادة القوة، لا تشكل إرادة القوة أخذ بل عطاء، اشتهاء بل إبداع وتأكيد "إرادة القوة، إرادة (النعم، واللا) وشروط إمكانية الحياة، هي القيم"[94] ... إن القيم هي شروط إمكانية الحياة لقد بقى نيتشه بعين الوجود في كليته، ويفهمه من خلال "إرادة القوة" كما حاول بدوره – فيما يقول ناقده- صياغة تصورات أخرى عن الحياة، وعن العالم، وعن الحرية، وعن الحقيقة[95].

ليس صحيحا إذن ما يزعمه بعض الباحثين من أن نيتشه لم يقدم في الواقع أية أخلاق إيجابية أو بالأحرى إن أقواله في هذا المجال كانت متباينة بقدر ما هي متناقضة ، ذلك لأن الحقيقة الأخلاقية كما يضيف هؤلاء أنفسهم تكمن في تجاوز مستمر للذات[96]، وهذا ما دفع ريمون رويه إلى القول "أن ما نتحدث عنه في صدد نيتشه يبدو أنه خطأ كله. ذلك أن نيتشه يؤمن على نحو ما – بالقيم فيما وراء الإنسان الأعلى. أنه يتكلم غالبا عن "إرادة القوة" كما لو أن الأمر يتناول ذروة الخير الميتافزيقي، وأن إنسانه الأرستقراطي ليضحى بذاته في سبيل القيم العليا، وعلى هذا فإن نيتشه يقترب قربا شديدا – عند رويه – من نزعة الواقعية القيمية[79] وتظهر متابعة كتابات الباحثين في القيم، أنها نمت وازدهرت بعد نيتشه ولعلها لم تكن لتوجد لولا وجوده كما يرى عادل العوا، الذي يحدد لنا النقاط الرئيسة في فلسفة نيتشه في ثلاث مسائل رئيسية:

أولا: إيمانه بتقدم مفهوم القيمة على سائر المفاهيم، وقد وجد أن الفكر يعرب عن هذا المفهوم بصراع جائر بين القيمة وبين الحقيقة، وأن هذا الصراع يحسم بانتصار القيمة وتفوقها.

ثانيا: إيمانه بأن الإرادة أصل القيمة، وأن الإرادة هي القدرة على السيطرة.

ثالثا: ورب معترض يرى أن فردية القيمة يحرم القيم من كل معيار يرى أن ذات القيمة واحدة بالنسبة إلى البشر أجمعين ، بينما يرى أن الإرادة المتميزة بقيمة أعظم هي التي تتصف بأنها إرادة على وجه أعظم من أتصاف سواها[98].

وعلى هذا يمكننا القول أن مهمة نيتشه مزدوجة فهو لا يستطيع في سعيه لهدم القيم إلا افتراض أسس لقيم جديدة ونستطيع أن نستشهد بتعليق لا فيل على مذهب نيتشه الذي يقول فيه الحق أن نفي نيتشه القيم الذائعة لا يستقيم ألا بتوافر شروط الاعتراف بوجود قيم صحيحة[99].

خامسا: الجينالوجيا

ويقتضي الأمر في ختام تناول أفكار نيتشه في القيم وتحليل كتاباته في الأخلاق وتأويل الباحثين لفلسفته منا أن نقف وقفة نتشوية مع نيتشه، الذي لم يفكر قط كما يقول ألبير كامي" ألا تبعا لرؤية دمار كلي مقبل – لعلنا نشعر بها – والعبارة الأخيرة من عندي. وذلك لا ليشيد بها، بل ليتجنبها ويحولها إلى نهضة وانبعاث"[100] والأمر لا يتعلق كما يتبادر للذهن لأول وهلة أن نكون مع أو ضد نيتشه، فقد نصحنا هو ألا نتبع خطواته، بل يتعلق الأمر بالدور الذي نهض به في النظر

للميتافيزيقا الغربية بشكل عام في إعادة طرحه لمشكلة حقيقة القيمة أكثر من أهتمامه بقيمة الحقيقة. لقد ربط فيما يقول جيل دولوز بين الجينالوجيا والنقد الكلي وإبداع القيم[101] ونهض المعاصرين من مؤيديه ومن سار على دربه ومن منتقديه أصحاب الدروب المختلفة بتأويل جينالوجياه[102].

ونتوقف عند مصطلح "جينالوجيا" الذى اتخذه نيتشه عنوانًا لكتابه "جينالوجيا الأخلاق" ومنهجًا لدراسة القيم للتعرف على دلالته اللغوية واستخداماته المتعددة . فالمصطلح مشتق من اللاتينية génealogia المنحدرة من اليونانية genealogos والتى يعنى مقطعها الأول Genea الأصل و Logos علم . ويدل الفعل Genealogein على الأصول وتعدادها . وقد أصبحت الجينالوجيا تدل بصفة عامة على سلسلة من الأسلاف تربطهم قرابة نسبية يفترض أنها تنحدر من أصل مشترك واحد .

ويميز الدوّاى فى دراسته الفريدة (الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار) بين حقول ثلاثة تستخدم فيها الجينالوجيا ، فهى فرع من فروع علم التاريخ ، تقوم مهمته الأساسية فى ذكر وتعداد سلسلة أسلاف فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر ، وثانيًا الاستخدام البيولوجى الذى شاع منذ صدور كتاب داروين أصل الأنواع ، ثم الاستخدام الفلسفى الذى يحدد فيه شكلين مختلفين من الجينالوجيا :

الأول "جينالوجيا" تاريخية للأفكار تتميز باعتماد منظور زمانى متسلسل منطقيًا وعقلانيًا ، وتمثل الفلسفة الهيجلية نموذجًا بارزًا لها .

أما الشكل الثانى ، وهو الذى يهمنا فى هذا السياق ، نجده لدى نيتشه فى كتابه "جينالوجيا الأخلاق" 1887 والذى يعرض فيه منهجًا

جديدًا [103] لفلسفة نقدية تهدف إلى النظر فى جميع القيم السائدة فى الثقافة الغربية وهذه الطريقة الفريدة فى كتابة تاريخ القيم والمفاهيم ، طريقة تتابع مراحل نشأتها وتطور دلالاتها ، لا من حيث تسلسلها المنطقى والعقلانى بل اعتمادًا على مسلمة رئيسية مفادها أن القيم الأخلاقية والمعانى والأفكار ليست لها أصول ثابتة وشفافة ومتعالية توجد خارج المحيط الإنسانى ،وإن ما يكمن وراء إنتاجها وتطويرها فى جميع العصور هو شروط واقعية ووجودية ترتبط بمصالح الحياة والمصالح الشخصية هى ما نجدها لدى نيتشه [104] يصفها الدوّاى بأنها قراءة الأفكار قراءة شكلانية وسيئة الظن ، قراءة تمارس على الأفكار أسلوب التعرية والفضح . إنها لا تعنى عند نيتشه تاريخًا لتعاقب المفاهيم والمنظومات الأخلاقية بل كشفًا لما يكمن خلفها من دوافع . إنها تؤول الأفكار كأنها علامات أو اعراض يتوجب على الباحث أم يميط اللثام عن حوافزها الخفية .

وتتلخص الفكرة الأساسية للجينالوجيا عند نيتشه فى كتابه "إرادة القوة" بأن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات ، ولا توجد هناك، على الإطلاق أية ظاهرة فى حد ذاتها، وقياسًا على هذا المنظور الجديد تصير جميع الأفكار والحقائق والقيم الأخلاقية مجرد نواتج لتأويلات الفلاسفة . تلك التأويلات التى ليست لها أية حدود إلا تلك التى يضعها الفلاسفة أنفسهم [105] معنى ذلك أنه ليست ثمة إلا إرادة القوة . مما يتستر وراء كل تأويل ووراء كل معنى ودلالة ، وما يشكل "الماهية الصميمة" للوجود وللعالم وللحياة هو فى نهاية المطاف : إرادة القوة .

ويخلص صاحب "الجينالوجيا " وكتابة تاريخ الأفكار إلى أن تاريخ الأفكار والقيم ليس بالنسبة لـ"جينالوجيا" نيتشه سوى لعبة لا تنتهى

من التأويلات تتستر خلفها دائمًا إرادات القوة التى تفرضها . وما عالمنا البشرى ، الثقافى والفكرى ، بما فيه من أحلام وأوهام وتناقضات إلا نتاجًا لهذا التناسخ للتأويلات المتراكمة عبر العصور ، والتى تخفى ورائها إرادة القوة .

إن الجينالوجيا ليست تاريخا واقعيا يفصل عالم القيم عن الواقع أنما هي تحاول أن تربط معاني الواقع بالمنظورات أو التطلعات التي تعطيها قيمه وهي تدرك تلك التطلعات من حيث هي إرادات قوة متفاضلة فيما يقول بنعبد العالي في أسس الفكر المعاصر[106] ونستطيع على ضوء تحليل نيتشه لنشأة الأخلاق وأصل القيم والتمييز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، التي أرجع الأخيرة منها إلى اليهود وما تميزوا به من حقد وكراهية أدى بهم إلى قلب القيم والفضائل، أن نتوقف أمام تأكيده وإشادته بأخلاق السادة أخلاق القوة التي تعيد تقييم القيم من جديد بتحرى التاريخ وهذا يقتضي منا جهدا ما أصعبه من جهد حيث لن تتأتى جينالوجيا القيم والأخلاق والزهد والمعرفة فيما يقول فوكو عن طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل عند البدايات، البدايات بكل تفصيلها واتفاقاتها والاهتمام بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة[107] فلا توجد كما يخبرنا نيتشه ظواهر أخلاقية في ذاتها، بل تفسيرا أخلاقي للظواهر. لقد كان نيتشه الذي ينعت نفسه أول اللا أخلاقيين، الأخلاقي الأول. في تأسيسه للبحث في القيم، وجعلها المشكلة الفلسفية الأساسية.

---

(1) كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه، التفجر الثوري في فكر القرن التاسع عشر، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق 1998 ص8، ص231.

(2) المصدر السابق ص 215.
(3) هذا موقف الناقد الماركسي ستيان أوديف في كتابه "على درب زرادشت"
(4) عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت 1992 ص 34.
(5) هاشم صالح: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي، مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد 89، ص227 ومابعدها.
(6) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1995، الولوج إلى ما بعد الحداثة نيتشه مفترق الطرق، الفصل الرابع ص137-170 وجياني فاتيمو: نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي وزارة الثقافة السورية، دمشق 1998 ص184-191.
(7) ينتقد عبد الرزاق الداوي: في الفصل الذي خصصه لـ "نيتشه" ونقد النزعة الإنسانية كأخلاق وميتافيزيقا" هذا الاتجاه المضاد للنزعة الإنسانية لدى نيتشه، الداوي: فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت1992. (ص9)
(8) يؤكد فوكو أن التعرف على نيتشه و هيدجر كان اكبر تجربة فلسفيه عاشها في حياته، يقول: يعتبر هيدجر بالنسبة إلى الفيلسوف الأساسي وقد تحددت معالم مساري الفلسفي كلها من خلال قراتي له ... ولكنني اعترف بان نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي les Nowelles litteraires 28 juin 1984 وكتب فوكو عن نيتشه عدة دراسات هي :نيتشه الجينالوجيا والتاريخ "و"نيتشه ،فرويد، وماركس "في كتابه جينالوجيا المعرفة ,انظر ترجمه احمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي ،دار طوبقال ،الدار البيضاء 1988.
(9)مصطفى لعريصة: دولوز قارئا فوكو، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الثاني ص71-72.
(10) هابرماس : القول الفلسفي فى الحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشى ، وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، ص 237 .
(11) نقلا عن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 58-59، ص9.
(12) أفاض فلاسفة الوجودية في تناول فلسفة نيتشه واستلهمها وتقديم قراءات متنوعة حولها خاصة ياسبرز في كتابه "نيتشه مدخل إلى فهم فلسفته، الذي أصدره عام 1936، وهيدجر التي تعد قراءته أساس فلسفات مابعد الحداثة، والذي حلل فلسفة نيتشه في دراسات متعددة أولها "كلمة نيتشه عن موت الله" 1944 والتي نشرت في كتاب "المتاهات" 1950، ومن هو زرادشت نيتشه" في محاضرات ومقالات فولجون 1954 وكتابه عن نيتشه في جزءان 1961 (أنظر مؤلفات هيدجر في عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة ودراسات أخرى، ترجمة ودراسة، القاهرة 1977). وقد قدمت سعاد حرب عرضا تفصيليا للجزء الأول من كتاب هيدجر عن نيتشه، الذي يتناول فيه إرادة القوة بما هي فناً، عودة الشبيه الأبدية، إرادة القوة بما هي معرفة،

مجلة العرب والفكر العالمي: هيدجر قارئا نيتشه العدد السابع صيف 1989.

(13) وقد تتبع ستيان أوديف في كتابه على درب زرادشت التأثير النيتشوي على فلاسفة العصر الحديث، خاصة الوجوديون في تبنيهم لفلسفة نيتشه.

(14) لوكاش : تحطيم العقل(ص97) ويرى أن المركز الذي تنتظم حوله أفكار نيتشه هو الهجوم على الاشتراكية ص96، 97، 105، 106، 107، 114. وفي جينالوجيا الأخلاق يظهر ذلك بوضوح في حديثه عن "الشعب"، "العبيد" أو "العوام" أو أيضا "القطيع" لوكاش تحطيم العقل، ترجمة ألياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، د.ت. (ص105). ونجد في كتاب موجز تاريخ الفلسفة، الذي ألفه جماعة من الأساتذة السوفييت أن "فلسفة نيتشه بعيدة عن الاتساق وجد متناقضة ولكنها برغم افتقارها إلى الترابط المنطقي، ولحدة في جوهرها ونزعتها وهدفها. فمذهب نيتشه مشبع بالذعر من الاشتراكية القادمة وبكراهية الشعب وازدرائه وبالسعي بأي ثمن لتفادي الهلاك المحتوم للمجتمع البورجوازي. ترجمة توفيق سلوم دار الفارابي بيروت 1989 (ص524).

(15) هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه. مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 58-59 ص74.

(16) W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist, Antichrist,4 edition, princeton New Jersey 1974. 1

وأيضا لوكاش :تحطيم العقل ت : ألياس مرقص دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت د.ت .

(17) فرح أنطون : مجلة الجامعة ، الجزء الثالث ، السنة السادسة ابريل 1908

(18) مرقس فرج بشارة : كتاب نيتشه ، مجلة إبداع ، العدد 9 سبتمبر 2001 .

(19) فرح أنطون ، المرجع السابق .

(20) وقد استخدم عبد الرحمن بدوي فلسفة نيتشه للتعبير عن توجهه الوجودي من جانب وتأسيس فلسفة عربية وجودية، أنظر مقدمة كتاب نيتشه مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1965 وكذلك دراستنا عن "نيتشه/ بدوي" في الكتاب التذكاري عن بدوي الذي أصدرته دار المدى الإسلامي، بيروت 2001. وأنظر دراسة بول طبر: نيتشه، ما بعد الحداثة، والمثقفون العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 114- 115 صيف 2000 ص 139 وما بعدها.

(21) زيما: التفكيكية، دراسة نقدية ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت1996 ص 46، 47 جادامر: هيدجر وتاريخ الفلسفة ترجمة جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر العدد 58-59 نوفمبر 1988 ص19- 24.

(22) يرى هيدجر أن كلمة "تواجاثون" تترجم بتعبير يبدو مفهوما في ظاهره وهو "الخير" وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى "الخير الاجتماعي" الذي يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقي. ولكن هذا المعنى يحيد عن الفكر اليوناني، وأن كان تفسير أفلاطون نفسه للأجاثون بأنه مثال هو الذي أوحى بالتفكير في "الخير" تفكيرا أخلاقيا كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره

فيجعلونه "قيمة" أنظر هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى دراسة وترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1977 ص337.

(23) الموضع السابق ص 338.

(24) الموضع السابق ص 350.

(25) W.M. Urban: Theory of value. Encyclopedia Britannica

(26) W.M. Urban: Axiology , in D.D. Runs (ed) Twenth Century philosophy , philosophical library,

(27) W.M. Urban: What is Function of the General Theory of value the philosophical review, vol xx1 , 1908

(28) W.M. Urban , Metaphysics and value .in Contemporary American Philosophy (ed.) G.P. Adams and W.P. Montague , Macmillan co., New York 1930, vol 2, P. 359

(29) Gilles Deleuze , Nietzsch et philosophy

نقلا عن الترجمة العربية لأسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1993 ص5.

(30) أوجين فنك: فلسفة نيتشه، الياس بديوي، دمشق 1974 ص13.

(31) جيل دولوز المصدر السابق، نفس الموضع.

(32) كريستيان ديكام: فلسفة القيم، ترجمة على مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد التاسع ص83-97.

(33) أوجين فنك: فلسفة نيتشه، إلياس بديوي، دمشق 1974 ص 13-17

(34)Nietzsche: Ecce Home preface 19.

وأنظر أيضا الترجمة العربية ص10.

(35) Ibid., p.862 الترجمة العربية ص 63 : 65

(36) Ibid., p.867

(37) Ibid., p.870

(38) أنظر تحليل يوحنا قمير لمؤلفات نيتشه في كتابه: نيتشه نبي المتفوق، منشورات دار الشرق، بيروت 1986

(39) بانكو لافرين : نيتشه ، ترجمة جورج حجا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ص128 .

(40) نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، محمد الناجي، أفريقيا الشرق 1998 ص 9.

(41) المصدر السابق ص10.

(42) المصدر السابق ص12.

(43) فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية ، د. عزمى إسلام ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1968.

(44)F.A Ogafson: Nietzsch , Kand and Existentism, p.196. .

(45) نيتشه : هذا هو الإنسان ص 36.

(46) المصدر نفسه ص68. ونجد نيتشه في تناوله الأخلاق وترتيب المنافع بجعل المنفعة أساس الأخلاق، المصدر السابق ص 44 ويؤكد عليها في الفقرة 94 عن المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاق. يقول: "العلامة الأولى على كون الحيوان قد صار إنسانا هي حين لا تعود أفعاله ترتبط برغد عيش مؤقت بل دائم حين يتوجه الإنسان نحو المنفعة" ص61-62.

(47) F.A. Olafson: Ibid.., p.194-195. IN Nietzsche A Collection of Critical Essays N.y.1973 P.196.

(48) يصفه نيتشه في إنساني إنساني للغاية، بأنه ممن يشبهون الرماة الذين يسددون بدقة، ويصيبون الهدف في الظلمة، في ظلمة الطبع الإنساني، وبراعتهم تستدعي الإندهاش. ص40 وهو أحد المفكرين الجريئين والهادئين، بفضل تحليلاته القاطعة والحاسمة للسلوك الإنساني ص41 أنظر نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1998.

(49) نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته ، ص45-46.

(50) Nietzsche: Beyand Good and Evil. Trans by Marianne Cowan P.37-38.

(51) Nietzsche , Beyond...P.112-113

(52) R.Schacht: Nietzsche P.417-418

(53) Ibid .P. 419

(54) Nietzsche , Beyond...P.155.

(55) Ibid .P.207.

(56) Ibid .P.202.

(57) K.P. Parsons: Nietzsche and Moral Chang P.169

(58) يوضح لنا دولوز في تحليله لبنية جينالوجيا الأخلاق، أن نيتشه أراد في هذا الكتاب إعادة كتابة نقد العقل الخالص، أن نيتشه، الذي يثق بالنقد وجد أن كانط أخطأ، وهو(نيتشه) لا يثق بأحد غيره للقيام بالنقد الحقيقي وربما يعارض في الجينالوجيا كتب كانط الأخلاقية، جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج، ص113، وفي سياق أخر يقارن أولفاسون F.Olafson بين نيتشه وكانط في ربطهما الأخلاق بالإرادة وأن كان نيتشه يختلف في فهمه لهذه الإرادة عن كانط ولديه رؤية مخالفة حول كيفية إدراك الإرادة قيمها المميزة. إن الإرادة الحقة عند نيتشه ليست هي التي تهتم بتوافق الإرادات الفردية، لكنها تلك التي تتعلق بالإبداع.

F.Olafson: Nietzsche , Kand and Existentionlism , P.197-198

(59) Nietzsche: on the Genelogy of morals , W. Kaufmann., P.624

(60) راجع نيتشه "إنساني... " صفحات 45 الأصل المزدوج للخير والشر، وص88 عن الزهد والقداسة المسيحيين، وص62،61 حول المراحل التاريخية الثلاث من حياة

الأخلاقية، أخلاق النضج الفردية، الأخلاق والأخلاقي.

(61) Nietzsche: Genelogy... P.628

(62) Genelogy , P.460 , P.667

(63) Ibid, P.629 قارن الفقرة السادسة عشر في الترجمة العربية ص 48-49.

(64) Ibid, P.634 وهذا ما يتكرر في ما وراء الخير والشر بصورة دائمة. خاصة في تناول قيم السادة والعبيد.

(65) Ibid, P.634

(66) Ibid, P.634 – 644.

(67) Ibid, P.647 وأيضا الترجمة العربية"أصل الأخلاق وفصلها" ، والتي أعتمدنا عليه في هذا التناول ص33،32.

(68) Nietzsche: Beyond Good and Evil,. p.104.

(69) Nietzsche: Genelogy, P.658

(70) Ibid, P.663.

(71) اعتمد عبد السلام بنعبد العالي على هذا النص لنيتشه ليجعل منه أول أسس الفكر المعاصر في كتابه الذي يحمل نفس العنوان، دار توبقال، الدار البضاء 1991ص9.

(72) فوكو: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ في جينالوجيا المعرفة ، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي دار توبقال 1988 ص45.

(73) نيتشه: أفول الأصنام. ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق1996 ص7.

(74) المصدر السابق ص 36.

(75) المصدر السابق ص39

(76) المصدر السابق ص23

(77) المصدر السابق ص24

(78) المصدر السابق ص62.

(79) Philippa Foot: Nietzsche the Revaluation of valus P.169-174

(80) نيتشه: أفول الأوثان ص 41.

(81) المصدر السابق ص41.

(82) Nietzsche: Will to power , trans .W.Kaufmann 1967

(83) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة ص161.

(84) Magill (editor) Masterpieces of world philosophy.

(85) W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist , Antichrist,4 edition, princeton new jersey 1974.

(86)* وهو بالإضافة إلى ترجماته المتعددة لمعظم كتب نيتشه، يذكره في سياق كتبه المختلفة بشكل مكثف حيث يخصص له أربعة أقسام في كتابه عن التراجيديا والفلسفة: نيتشه وموت التراجيديا، نيتشه ومرح سوفوكليس، يوروبيدس ونيتشه وسارتر،

نيتشه في مواجهة شوبنهور. كاوفمان: التراجيديا والفلسفة، كامل يوسف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1993.

(87) Nietsche : Will to Power , 1967 .

(88) د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه ط4 القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية 1965 ص 217-218.

(89) المصدر السابق ص 226.

(90) المصدر السابق ص 236.

(91) د. صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر ط2 دار التنوير بيروت 1984 ص154- 155 وهو يرى أن نيتشه بذلك يتجاوز كل من شوبنهور وداروين تجاوز شوبنهور الذي وقف عند إرادة الحياة وتجاوز داروين الذي كانت الحياة عنده تنازعا على البقاء بينما هي عند نيتشه إرادة قوة تنزع إلى السيادة والنمو والتوسع وهي أشد إيجابية من مجرد الرغبة في حفظ الحياة.

(92) إميل برييه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة ، جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت ص131.

(93) المصدر السابق ص 133-134.

(94) كريستان ديكام: فلسفة القيم، سبق ذكره ص 95.

(95) عبد الرازق الدوّاي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة 1992 ص39.

(96) هذا هو موقف جوليفيه في كتابه المذاهب الوجودية من كيركيجارد إلى سارتر، الذي يخصص الفصل الثاني منه لفلسفة نيتشه. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966 ص 57. ويتابعه فؤاد كامل في الحكم في كتابه فلاسفة وجوديون، الدار القومية، مصر د.ت حيث يقول "الواقع أن نيتشه لم يضع أخلاقا إيجابية جديدة ومع ذلك نستطيع أن نستخلص عنصرا إيجابيا واحدا وسط هذا الخليط العجيب من الأفكار، وهو أن الحقيقة الأخلاقية تكمن في علو الذات علوا مستمرا على نفسها "ص7.

(97) ريمون رويه: فلسفة القيم، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق 1960 ص200

(98) عادل العوا: القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق ص174-175

(99) نقلا عن عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق 1986 ص129. وهذا موقف فؤاد زكريا ،الذي يرى "أن نيتشه بقدر ما كان قاسيا في نقد الروح الأخلاقية لعصره، بل في نقد الروح الأخلاقية بوجه عام، كان الدافع الذي أدى به إلى هذا النقد أخلاقيا في صميمه ص370.

(100) البير كامي: الإنسان المتمرد، نهاد رضا، دار عويدات بيروت 1983 ص86.

(101) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ص7،5.

(102) اهتم الباحثين العرب خاصة في المغرب بتناول جينالوجيا نيتشه، نشير خاصة إلى ما كتبه كل من عبد السلام بنعبد العالي: نحو تاريخ جينالوجي في كتابه ميثولوجيا الواقع، كذلك في الفصل الأول من أسس الفكر المعاصر ص25 وما بعدها وكذلك عبد الرزاق الدوّاي في دراسته الجينالوجيا وكتابه تاريخ الأفكار في كتابه التواريخ منشورات جامعة

محمد الخامس ص57-75.

(103)عبد الرازق الدوّاي : "الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار" في محمد مفتاح وأحمد بوحسن (محرران) كتابة التواريخ ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، ص 62-63 .

(104) المرجع السابق ، ص63 .

(105) المرجع نفسه ، ص 64 .

(106) عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر المعاصر ص32.

(107) مشيل فوكو: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ ص 52والدوّاي : المرجع السابق ، ص68-71

مصادر ومراجع البحث

أولا: مؤلفات نيتشه:

-The Will to power; trans. W.Kaufmann , and R.J.Hollingdaie, Weidenfeid and Nicolson, london 1967

- Beyond Good and Evil, translated by Marianne cowam , Gateway Editions , ltd , south bend, Indiana 1955

هناك مختارات من كتاب ما وراء الخير والشر ترجمت إلى العربية منها ترجمة د. محمد عضيمة: مختارات ما وراء الخير والشر وكذلك ترجمة الدكتور جورج كتورة الفصل الأول، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثاني عام 1988 (ص 34- 47)وترجمة عن الألمانية لجيزيلا فالورحجار ، دار غروب في بيروت ، 1995

والترجمة العربية لكتاب أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، ومحمد الناجي دار أفريقيا الدار البيضاء 1996.

- The Genealogy of morals, trans W.Kaufman" .

- Ecco home , trans .W. Kaufmann, new york 1967

وهما منشوران ضمن كتاب Philosophy of Nietzsche ترجمة ولتر كوفمان للإنجليزية ولكل منهما ترجمة عربية، الأول بعنوان "أصل الأخلاق وفصلها" تعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981 والثاني " هذا هو الإنسان" ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 1998 وقد اعتمدنا عليهما خاصة الأول ,Human, all-too-human والترجمة العربية

بعنوان "إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي" دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1998.

ثانيا: دراسات حول نيتشه وفلسفة القيم :

- Philippa Foot: Nietzsche the Revaluation of values
- W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist , Antichrist,4 edition , princeton New Jersey 1974. i
- F.A. Olafson :IN Nietzsche A Collection of Critical Essays N.y.1973
- .P. Parsons: Nietzsche and Moral Chang
- W.M. Urban :theory of value art. in Encyclopedia Britannica
- W.M. Urban :Axiology , in D.D. Runs (ed) Twenth Century philosophy , philosophical library,
- W.M. Urban :What is Function of the General theory of value the philosophical review, vol xx1 , 1908
- W.M. Urban, Metaphysics and value .in Contemporary American philosophy .(ed.) G.P. Adams and W.P. montague , macmillan co., new york 1930.
- R. Schacht :Nietzsche , Routledge Kegan paul, London

- د. أحمد عبد الحليم عطية: النظرية العامة للقيمة، دراسة للقيم في الفكر المعاصر، دار قباء، القاهرة 2002.
- اسستبان أوديف: على درب زرادشت، دار دمشق بيروت د.ت.
- إميل برييه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة ترجمة جورج طرابيشي، الطليعة بيروت 1987.
- أوجين فنك: فلسفة نيتشه ترجمة الياس بديوي وزارة الثقافة السورية، دمشق 1974.
- ايربان، ولبر مارشال: نظرية القيمة ودراسات أخرى، ترجمة ودراسة د. أحمد عبد الحليم عطية، دار النصر، القاهرة 1996.

- بول طبر: نيتشه، ما بعد الحداثة والمثقفون العرب، الفكر العربي المعاصر العدد 114-115.
- بيير زيما: التفكيكية، دراسة نقدية، أسامة الحاج، مجد، بيروت 1996.
- جادامر: هيدجر وتاريخ الفلسفة، جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر، العدد 58-59.
- جياني فاتيمو: نهاية الحداثة والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، فاطمة الجيوشي، دمشق 1998.
- جماعة من الأساتذة السوفيت: موجز تاريخ الفلسفة، توفيق سلوم دار الفارابي ،بيروت 1998.
- جورج لوكاش: تحطيم العقل، الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت د.ت.
- جون لوك ماريون: من الشبه إلى ذات النفس، الفكر العربي المعاصر 1988 العدد 58-59.
- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت 1993.
- جيل دولوز: نيتشه ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت 1998.
- جوليفيه: المذاهب الوجودية، فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966.
- ريمون رويه: فلسفة القيم، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق 1960.
- سعاد حرب: هيدجر قارئا نيتشه، مجلة العرب والفكر العالمي العدد السابع 1998.
- صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التنوير، بيروت 1984.
- عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، الطبعة الرابعة 1979.
- عبد الرازق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطليعة 1992.
- عبد الرازق الدواي: الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار في "كتابة التاريخ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.
- عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء 1991.
- عبد السلام بنعبد العالي: نحو تاريخ جينالوجي في "ميثولوجيا الواقع" ، دار توبقال،

الدار البيضاء 1999.
- عادل العوا: القيمة الأخلاقية ،مطبعة جامعة دمشق 1960.
- عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم دار طلاس، دمشق 1986.
- فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، عزمي إسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة 1968.
- كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه ميشيل كيلو، وزارة الثقافة السورية، دمشق 1988.
- كامي، البير: الإنسان المتمرد، نهاد رضا، دار عويدات، بيروت 1983.
- كريستيان ديكام: فلسفة القيم، على مقلد، العرب والفكر العالمي العدد التاسع.
- مصطفى لعريصه: دولوز قارئا فوكو: مدارات فلسفية، المغرب، العدد الثاني.
- مكاوي: دراسة عن هيدجر في مقدمة ترجمته، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1977.
- ميشيل فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس في فوكو: نظام الخطاب، محمد سبيلا، دار التنوير بيروت.
- ميشيل فوكو: نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، في جينالوجيا المعرفة، دار توبقال، الدار البيضاء 1988.
- هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، فاطمة الجيوشي، دمشق 1993.
- هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مجلة العرب والفكر العالمي 58-59.
- هاشم صالح: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي المعاصر مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد 89.
- هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1977.
- يوحنا قمير: نيتشه نبي المتفوق، دار الشرق، بيروت 1986.
- يانكو لافرين: نيتشه ترجمة جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973.

الأخلاق فى عصر ما بعد الحداثة

تمهيد:

تحدد لنا جاكلين روس Jaccline Russ فى كتابها Pense Ethique Contemporaine مفارقة أساسية فى مجال الأخلاق فى عصرنا الحالي ، فالأخلاق ضرورية وإشكالية فى أن معا . وتتمثل هذه المفارقة في الرغبة فى العودة إلى الأخلاق فى عصر ما بعد الحداثة ، بعد أن غابت أو تلاشت في عصر فقد فيه اليقين وتزعزعت كل الأساسات وافتقدت القداسة . ترى إن "كل شيء اليوم يبدو أنه يعلن العودة إلى الفلسفة الأخلاقية النظرية " فهناك ، تيارات فكرية جديدة، الجدل الأخلاقي ، ظهور أخلاق حيوية " Bioethique " أخلاق نظرية تجارية – رغم ما فى ذلك من تناقض ، إضفاء الصبغة الأخلاقية على الشؤون العامة أو الشؤون السياسية ، الأخلاق النظرية والمال . والاهتمام المتزايد بأخلاقيات البيئة ، كل شئ يجرى كما لو أن السنوات الحالية ، هى سنين تجدد أخلاقي ؛ وظهور نظريات تيارات واتجاهات تسهم جديا فى الأخلاق ، حيث يبدو كما تقول أن القيم هى الهدف الأقصى لحماية المجتمعات الديمقراطية المتقدمة. " إن الأخلاق النظرية تحتل " المنزلة الأولى " وان الطلب الأخلاقي يبدو انه ينمو نموا لا محددا. فكل يوم نجد قطاعا جديدا من قطاعات الحياة ينفتح أمام مسالة الواجب .[1]

هنا تظهر المفارقة التى تلازم عصرنا و مجتمعاتنا ، مجتمعات "ما بعد الحداثة" كما يشير اليها: كارل- اتوابل Karl-Otto Apelوبول ريكور P.RICOEUR،[2] إن الأخلاق النظرية وهى موضع طلب فى كل مكان – تغرس بمشقة معاييرها وقيمها فى ارض هى أساسها ومسوغها ، بل أنها تبدو أحيانا مما يتعذر العثور عليه . ان زماننا الشغوف بصنع النظريات الأخلاقية يحيا فى ظل أخلاق نظرية إشكالية ". يرى كارل –اتوابل فى كتابه

التي صدرت ترجمته عن جامعة ليل الفرنسية 1987" "الأخلاق فى عصر العلم" ،أن العلم والتقنية يقودان فى الواقع إلى توحيد المجتمع المعولم ، كما يقودان إلى حاجة اكبر للمسؤولية . فقد بلغت النتائج التكنولوجية للعلم مدى عالميا وهى تطالب ببعث أخلاقي وليس فى وسع أية أخلاق خاصة ناجمة عن جماعة اجتماعية محددة أن تنظم مسائل بمثل هذا الاتساع وأن تجيب عن مشكلة عولمة الاقتصاد والتقنية . يقول إن مهمة تحديد أساس لأخلاق نظرية لما بعد الحداثة تبدو أحيانا مهمة يائسة، وان الأسس التى تقوم عليها صعبة عسيرة . مهمة التأسيس هذه تبدو بطبيعتها أصعب غرض لعصرنا" . ويتساءل إذا كان التأسيس يعنى أن نجلب للأشياء المعطاة هنا – الآن مبدأ معقولية ومسوغا ، فكيف ننهض بمثل هذا العمل ، وكيف نرقى لنبلغ فكرة التأسيس الأخلاقي النظرى ؟ إن الهوة بين الطلب الأخلاقي النظري الملح ، والعمل التأسيسي الحقيقي لهذه الأخلاق، هي المفارقة".(3)

وتثير جاكلين روس قضية اصطلاحية غاية الأهمية فيما يتعلق بالفكر الأخلاقى المعاصر ، الذى ينمو باتجاه تأسيس أخلاق نظرية للسياسة و أخلاق نظرية للتجارة أو أخلاق نظرية للإعلام الجماهيري ، وهى في الأغلب اقرب إلى القواعد المهنية التي يلتزم بها المتخصص فى هذه المجالات ، أي إنها أخلاق عملية . فكيف نؤسس أخلاق نظرية لأخلاقيات عملية .

علينا أن نعود إلى أصل كلمة أخلاق Moral وأخلاق نظرية Ethique، إن الاشتقاق اللغوى للـ Ethiqueالأخلاق النظرية ترجع للكلمة اليونانية La etheالتى تعنى العادات الأخلاقية ، بينما تعود الأخلاق Moral إلى الكلمة اللاتينية moresوالتى تعنى الأعراف ، والكلمتان وان كانتا تتسمان بدلالات متقاربة غاية القرب ، وتحيلان على مضامين متشابهة ، إلى فكرة العادات الأخلاقية والأعراف وسبل العمل التى يحددها الاستعمال ، إلا أن التحليل يعطى

لنا تمييزا بينهما حيث تتسم Ethique بالسمة النظرية، و تتجه نحو التفكير في أسس الأخلاق . إنها تبحث في قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق والأحكام الأخلاقية حول الخير والشر .

إن دلالة الأخلاق النظرية Ehiqueالبحث في الأخلاق أي جملة القواعد السلوكية المتعلقة بثقافة معينة او مجتمع ما ، بل هي بحث في الأسس النظرية العقلية المتعلقة بأحكام القيم ، الأخلاق ، الخير ، الشر سعيا إلى أسس الإلزام . فهي تتميز عن الأخلاق بأنها ذات بعد نظري ، إنها فلسفة للأخلاق يدور اهتمامها الأساسي بتحليل الأوامر والأحكام الأخلاقية .

فإذا كنا اليوم نتحدث عن أخلاق نظرية للتجارة أو للإعلام الجماهيري ، أو السياسة، فهي تبدو نظرية على نحو ضئيل ، تبدو دلالتها على أنها أخلاق نظرية عملية، اقرب إلى علم الواجبات ، حيث تختلط الأخلاق النظرية Ethiqueبعلم القواعد ، ومن هنا فالأخلاق المعاصرة ذات دلالة مزدوجة فهي نظرية عقلانية من جهة و أخلاق تطبيقية "أخلاق نظرية حياتية " هذا التحول في الدلالة يحيل كما اشرنا إلى تحولات في ميدان الحداثة ، ومهمة الفكر الأخلاقي المعاصر دراسة هذا التحولات إلى الأخلاق النظرية .

أولا:الواقع الحالي والعوامل المؤثرة في نشأة الفكر الأخلاقي المعاصر.

علينا - كما تخ..ـرنا جاكلين روس - لكي نتفهم التغيرات التي طرأت خلال السنوات الأخيرة في مجال الأخلاق ، أن نحاول إدراك التغير الحادث في طبيعة الأسئلة الأخلاقية والتحليلات التي قدمت لها ، و أن نأخذ في الاعتبار مجموعة من العوامل هي : فقدان المعنى ، غياب المنظومات الكبرى وسقوط الأيدلوجيات وتهافت الطوباويات ، ظهور تقنيات حديثة زادت من قدرات

الإنسان وأثرت بدورها على من أوجد هذه التقنيات ، ثم أصبح خاضعا لها ، وسوف نشير بإيجاز إلى كل عامل من هذه العوامل .

ا- إفلاس المعنى والفراغ الأخلاقى النظرى

حيث لا تتشكل الأخلاق النظرية والقيم الجديدة في الغالب إلا بسبب "الفراغ الأخلاقي النظري" ، فى الفراغ واللاشيء والعدمية تولد الأخلاق النظرية المعاصرة ، حيث، تلاشت الأسس المعتادة ، الأنطولوجية والدينية للأخلاق . فالأزمة التى يحياها الإنسان المعاصر في عالم ما بعد الحداثة . أزمة الأسس التى تميز عالمنا ، أزمة فى الحقوق ، ومفهوم العدالة ، وهى أزمة تمس صميم الأخلاق النظرية. حتى زالت أسس الأخلاق . وصار عمل الإنسان محفوفا بالأخطار ،إنه عصر العدمية الذي أشار إليه نيتشه.[4] من هذا الفراغ والعدمية تبدو أزمة غياب الأخلاق النظرية ، ومنها أيضا يبدأ تشكل القيم الجديدة للحداثة . وهذا ما عبر عنه هانز يوناس Hans Jonas" أننا نرتعد الآن فى عراء عدمية تتزاوج فيها اكبر قدراتنا مع الفراغ الذى نحيا فيه"[5] فى صميم هذا الفراغ وفقدان المعنى تظهر القيم على أنها غير ذات أساس .

ومن هنا فالسؤال المطروح على أى أساس نصدر حكما أخلاقيا ؟ كيف نتحدث عن الخطيئة ، عن المعايير الأخلاقية النظرية ، عن الأوامر ؟ من الواضح أن الأخلاق النظرية اليوم شانها شان القضايا المعاصرة تظهر مزعزعة الأساسات ، فالأسس قد تلاشت اليوم ، وغروب المعنى هو الذى يطرح بشدة التساؤل ، عن الواجب ، عن الأوامر الخلقية ، عن الإلزام .

ب- غياب المنظومات الكبرى وموت الأيديولوجيات :

وكما أوضح نيتشه اتصاف عالمنا بالعدمية فان ليوتارد اظهر لنا غياب المنظومات الكبرى ، موت الأيدلوجيات والحكايات الشمولية ، فالعصر الذى

نحيا فيه ابعد المذاهب والمنظومات الأحادية التى ظلت سائدة طويلا ، وذلك لتسوغ شرعية الواقع ، هذا العصر تهدمت فيه الأسس فاختفاء الحكايات الكبرى يظهر بعدا أساسيا من هذه العدمية الشاملة بوصفها عصر انتهت فيه الغايات وتلاشت القيم العليا.(6)

ذكر لنا جان فرانسوا ليوتارد بعض هذه الحكايات الكبرى ، التى يؤدى اختفائها إلى سبب ظهور مفاهيم الأخلاق القادمة ، منها مذاهب القرن الثامن عشر، المرتبطة بتحرير المواطن ، وفكرة التنوير ،. حيث كان التصور أن التاريخ البشرى يسير وفق غاية عقلية ، أكدها تصور هيجل لتطور الوعى فى العالم ، والماركسية فى تصور عالم لا طبقى يتساوى فيه الجميع ، أن انقلاب الأيديولوجيات،هو أصل إعادة تنظيم مبادىء الأخلاق النظرية فى عصر الحداثة ، وفى تفصيل ذلك يمكن القول أن انهيار تصور تاريخى وعدم الثقة فى قدرة الطبقات الكادحة فى تحرير البشرية ، يظهر الوهم فى كل مشروع شامل عن المجتمع – هنا ينبغى ابتكار معايير جديدة للأخلاق النظرية . وهذا ينطبق بدوره على الطوباويات .

من هذه العدمية ومن اللامعنى وغياب الحكايات الكبرى ، يولد الشك الأخلاقى ، فى تلك الهاوية تظهر الحاجة الملحة لأخلاق جديدة ويحدث تمهيد لظهور صياغة معاصرة للأخلاق النظرية (7).

جـ- سيادة الفردية

حين تختفي الحكايات الكبرى وتنحل الأيديولوجيات تظهر الفردية بشكل سافر ، وهذا بدوره يقتضي ويلائم ظهور قواعد سلوك جديدة حين يطرد المتعالي (المطلق) وتغيب الغائية يمهد الطريق ليتخذ المرء ذاته قيمة عليا وتسود الفردية.

وعلينا منذ البداية تحديد معنى الفردية في العصر الحالي ، حيث يمكن التمييز بين نوعين أو شكلين للفردية . فالفردية في مرحلتها الأولى ، فردية فتية تعتز بالفرد مقابل كل السلطات وتعتز بقدرته اللامحدودة على تحقيق غاياته في بناء المجتمع وتقدم العلم وتطور الصناعة ، تلك فردية القرن التاسع عشر التي بدت في شكل،تقدم، غزو ، انطلاق من أسر مختلف أشكال السلطة، إنها على ما يقول نيتشه "نوع من إرادة القوة" يتحرر فيها الفرد من قيد المجتمع ، سواء الدولة ، أو الكنيسة"

وتختلف الفردية الحالية عن فردية القرن التاسع عشر ، فهي لا تشير إلى انتصار الفرد على القواعد الإلزامية ، بل تعبر عن أفراد متمردين على كل الأنظمة والقواعد وشتى الإلزامات ، تعبر عن الرغبة في المتعة اللامتناهية ، المتع النرجسية ، إنها تعبر عن قيم الاستمتاع ، الإباحيات ، الخصائص المزاجية الجامحة ، تلك فردية عصر ما بعد الحداثة ، لقد انتهت المثل العليا ، وغاب الإيمان بالأيديولوجيات وفقد المقدس ، ولم تبق إلا النرجسية . هنا تطرح أسئلة عديدة عن الأخلاق النظرية . فإذا كانت الفردية المعاصرة بدل من أن تصبح فضيلة واستقلالا ذاتيا صارت تدل على اللاحساسية "الأسلوب البارد" هنا يطرح على الفيلسوف السؤال التالي : ما الذي يستطيع أن يكون مصدر قبول كلي في مجتمعاتنا المعاصرة المتقدمة؟ هل يمكن للأفراد النرجسيين ، البشر المجوفين العثور من جديد على أخلاق نظرية عامة تصلح للبشرية ككل ؟ فإذا كانت هذه الفردية تميز حداثتنا المتقدمة وصارت المجتمعات غبار لانهائي من النرجسية فكيف يكون للأخلاق النظرية مبدأ يتصف بصلاحية كلية ؟ هنا تأتي إجابات الفلاسفة المعاصرين والتي تتمثل إجابتهم على هذا السؤال في التأكيد على الحوار والاتصال. علينا إيجاد أخلاق نظرية تواصلية كما لدى هابرماس Habermas [(8)] وكارل - أتوابل K- Otto

Apel أخلاق نظرية للمسئولية ، هانز ليوناس ، ذات أساس عقلي يتيح لها السيطرة الكاملة على الأشكال الثقافية المعاصرة ..

ومن هنا يمكن القول أن السعي لإيجاد أساس للأخلاق النظرية بشكل ردا على اندفاعات عصرنا الفردية الحامية ، للانتقال من المبعثر والجزئي والذاتي إلى الأمر الكلي ، هذا هو الطريق لتشكيل الأخلاق النظرية المعاصرة .

د- تطور العلم والتكنولوجيا .

أن العلم الذي كان مصدر تقدم الإنسان ورفاهيته وأمنه ، والذي استطاع الإنسان من خلاله أن يجد الحلول لمشاكله صار مشكلة ، حيث تحول من أداة في يد الإنسان إلى معبود يخضع له. لقد صارت العلوم والتقنيات الحديثة تثير الخوف. فالتكنولوجيا الحديثة التي زادت من قدرات الإنسان زيادة ضخمة بحيث تحول من خالق هذه التقنيات إلى موضوع لها. فالعلم اليوم صار غاية الخطورة، فالإنسان ينزع إلى التجريب والتجديد لا في الطبيعة الخارجية فقط بل في الكيان الإنساني (الهندسة الوراثية - الاستنساخ) ، فالمنطقة التي كانت ممتنعة على سلطان الإنسان تتدخل فيها الآن التقنية الإنسانية.[9] ينقلب كل شئ إلى تهديد ويدعو إلى صياغة أخلاق نظرية ، سواء في ذلك التقنيات الحياتية أو الطاقة النووية وتقنيات الاتصال، وعندما يهدد خطر العلم الإنسان ، تصبح التفاؤلات القديمة بالية وحين يحقق العلم أحيانا - أعظم الشرور ، تستلزم هذه الأخطار أخلاقا نظرية جديدة". إن التقنية ليست مجرد أداة ، ليست زيادة للقدرة البشرية ، بل هي عالم حقيقي . وينتج عن ذلك أن التكنولوجيا تمثل تنظيما عاما للعالم . هنا تصبح أراء هيدجر للتكنولوجيا مبررة ، حيث تعبر التقنية عن فراغ انطولوجي، وبالتالي فهي تدعو إلى إعادة التفكير في صياغة الأخلاق النظرية حول مبادئ جديدة ونظرية جديدة عن المسؤولية.[10]

إن العوامل السابقة : العدمية والفراغ الروحي ، نهاية المنظومات الكبرى وموت الأيدلوجيات ، إنبثاق الفرد الخاص والسيادة اللامتناهية للمتع الحسية ، التقنيات الجديدة. تقود إلى التحول في الوجدان الأخلاقي ومبادئ المجتمع المعيارية. وهنا حين يسود الفراغ الروحي ويفقد التعالي، تظهر الأخلاق النظرية الجديدة بطبيعتها المزدوجة، بصفتها جملة قواعد وواجبات، وأيضا بوصفها فلسفة أخلاق، أسس ما وراء الأخلاق وباعتبارها أخلاق نظرية تطبيقية .

والسؤال الحاسم هو كيف يمكن في عالم توقف عن الرجوع إلى غايات وفقد كل أساس إلهي عن تقديم صياغة للأخلاق النظرية ، إن نشكل مفاهيم ومبادئ قيمية جديدة ، كيف نبتكر أخلاقا نظرية جديدة؟

يقول جاك مونود J.Monod :"لا يقدر أي مجتمع على أن يبقى دون قانون أخلاقي يستند إلى قيم تفهمها أغلبية أعضائه وتقبلها وتحترمها . لم يبق لدينا أي شئ من ذلك . هل تستطيع المجتمعات الحديثة السيطرة ، سيطرة لا محددة على القدرات النزوانية التي تقدمها لنا معطيات العلم على معيار إنسانية مبهمة مصبوغة بنوع من مطالب استمتاع متفائل مادي النزعة ؟ (مونود : العلم وقيمه في كتاب لاركوفرت من أجل أخلاق نظرية للمعرفة)" .

والسؤال الآن عن مبادئ الفكر الأخلاقي المعاصر ، حيث لا يمكن وجود أخلاق نظرية دون مجموعة مبادئ تستند إليها ، وعلى هذا علينا أن نبحث في المبادئ التي تحكم الأخلاق النظرية المعاصرة من حيث دلالتها المزدوجة التي أشرنا إليها، سواء في الأخلاق النظرية أو في الأخلاق النظرية التطبيقية (11)، ويمكن أن نجد ثلاث أنواع من المبادئ الأخلاقية :

الأول: والأهم والذي علينا التأكيد عليه هو الفاعل الحر المستقل وهو مبدأ أساسي في الأخلاق إلا أنه شهد تقهقرا جزئيا.

والنوع الثاني : تجديد لمجموعة من المبادئ التقليدية مثل الدين ، الجهد، الواقع، المسؤولية، الحرية، التفرد والاختلاف، الثقافة الجمالية الذاتية، احترام الحياة.

والنوع الثالث : مبادئ جديدة قدمتها الفلسفة المعاصرة مثل : مبدأ التواصل. وسوف نتناول هذه الأنواع الثلاثة قبل بيان أهم النظريات المعاصرة في الفكر الأخلاقي .

أ ـ الفاعل الحر المستقل : وهو أحد المبادئ التي تنظم الفكر الفلسفي والأخلاقي كله ، النظرية التي تسعى لتحديد الغايات الحقيقية للحياة الإنسانية ، حيث تقوم الأخلاق والقيم على نموذج الفاعل المستقل استقلالا ذاتيا ، والمسؤول الذي يحدد لنفسه بنفسه قوانينه الخاصة دون الرجوع إلى سلطة خارجية . وهو الذي يحكم الأخلاق والأخلاق النظرية ، وينظر إليه من حيث هو مسؤول عن ذاته وأفعاله كل المسؤولية بوصفه حرا . وهذا المبدأ يسبغ كل الأخلاق الحديثة. نجد ذلك لدى : ديكارت وكانط وسارتر . لقد تناولنا من قبل الأخلاق الديكارتية . وتوقفنا عند حديثه عن الكرم بوصفه عاطفة السلوك الحر عن طريق الإرادة .[12]

وعند كانط الإرادة تهب نفسها قانونها ، فالقانون الأخلاق لا يأتي من سلطة خارجية بل من الإنسان نفسه ، الذي يعد مواطنا وملكا في مملكة العقلاء ، وهو مصدر القانون الأخلاقي ؛ فالقانون الذي تخضع له الإرادة الأخلاقية يصدر عن الإرادة نفسها[13]ونجد نفس المبدأ في الفلسفة الوجودية ، خاصة لدى سارتر ، فالإنسان هو فعل حر مسئول: إن ما هو لذاته ، قادر على أن يهب معنى لكل وضع ، حتى الوضع اللاإنساني ، وهو يجد نفسه في كل المسؤولية ولا يوجد عذر يتيح له الإفلات من هذه المسؤولية اللانهائية .

إن هذا المبدأ المتعلق بالوعي ، بالاستقلال الذاتي ، والمسؤول المطلق الحر والمبدع للقيم ، تلاشي وتقهقر جزئيا في العصر الحالي . ويرجع ذلك إلى فترة الخمسينات من القرن العشرين، حيث نشأت البنيوية على أنقاض الفلسفة الوجودية، فقد غابت الذات وظهر النسق والبنية وتحدث فلاسفة ما بعد الحداثة عن "موت الإنسان". إن غياب الذات الإنسانية ، الفاعل الأخلاقي في إطار الفلسفة البنيوية وما بعد البنيوية يشكل عاملا مقوما للأخلاق النظرية المعاصرة وتحولاتها . فبينما تميل فلسفة الفاعل إلى تعريف الإنسان بأنه فرد حر مسؤول مانحا الأشياء معنى ، تؤكد البنيوية على النماذج المجردة وأولوية البنية بالنسبة للفاعل المسؤول . وبدلا من أن يكون الوعي والفاعل واهبي المعنى والمعقولية ، نجد أن القواعد والمنظومات والعلاقات هي التي تقدم النسق الحقيقي حيث يختفي الفاعلون .

نجد ذلك لدى ميشيل فوكو M.Foucoult الذي يتساءل عن الفاعل ونشأته وكذلك عن انحلاله وتلاشيه كما في "الكلمات والأشياء" ، فالفاعل عنده يدل على شكل خالص ، وهو متحول مدرك لتحولاته أو تقهقراته . ونفس الأمر نجده في كتابه "حفريات المعرفة". وترى جاكلين روس أن موقف فوكو ليس بهذا التبسيط ، أن تقهقر الفاعل لا يمكن إلا أن يكون تقهقرا جزئيا . ومحدودا. وتستشهد بكتابه "الاهتمام بالذات" ، حيث يعني فوكو بالفاعل ، كما ينظر إليه في العصر اليوناني - الروماني، فاعل قادر على بلوغ الاكتفاء الذاتي والسيطرة على أهوائه :"إن الفاعل بوصفه علاقة ناجزة مع الذات" يظل إذن نموذجا ينم عن الفكر الأخلاقي النظري الأخير لفوكو" وهذا ما يؤكده فوكو نفسه في مقابلة مع شارحي فلسفته هـ. دريفوس، ب. رابينوف في مقابلة حول جهوده في التحليل الجينالوجي للأخلاق .ونجد لدى جيل دولوز G.Deleuze في كتابه "الاختلاف والتكرار" موقفا مشابها،

حيث يقدم رؤية عن الواقع بوصفها حقلا خلوا من الفاعل ومن الفردية الشخصية . فالفكر المعاصر يحملنا نحو عالم طرد منه الفاعل .[14]

إن غياب الفاعل الأخلاقي يظهر حيا في التقاليد الفلسفية ويظهر من جديد باستمرار، فلا يمكن أن نجد ابتعادا وغيابا دائما للفاعل والوعي ،أنهما قد يخلعان عن عرشهما أحيانا ، لكن يظلان في معظم الأحيان في حقل الأخلاق المعاصرة .

ب- تجدد المبادئ التقليدية للأخلاق .

يمكن القول أن الفكر الأخلاقي المعاصر لا يمكن أن ينفصل انفصالا تاما عن المبادئ الأخلاقية التقليدية في تاريخ الفكر البشري ، فهو يعيد النظر فيها ويشكلها من جديد على أسس تتفق مع مشكلات واقعنا . فلا يمكن أن توجد قطيعة بين الأخلاق المعاصرة وبين أصولها ، فهي في حوار مع التراث الأخلاقي الكلاسيكي ، والمبادئ الدينية ، ومبدأ القوة ، والجهد ، ومبادئ الواقع ، والمسؤولية، والثقافة الجمالية الذاتية ، وسوف نشير في هذه الفقرة إلى كل مبدأ من هذه المبادئ بإيجاز على النحو التالي :

المبدأ الديني : علينا أن نشير منذ البداية إلى أن المبدأ الديني قد يصلح في إطار تقليدنا لتحديد الخير والشر ، ومع هذا فنحن لا نستطيع في إطار وجهة نظر ما بعد الحداثة القول أنه أساس الأخلاق النظرية، فالأخلاق النظرية من حيث جوهرها ليست دينية مادامت تسعى أن تنتظم وفق صورة العقل وعلى ضوء المنطق ، إلا أنه على الرغم من ذلك فإن تأويل المعنى الديني ، قد يندمج في أخلاق نظرية ، ويقدم المبدأ الإلهي موضوعات مركزية للتفكير في مذاهب فلسفة الأخلاق . وعلى الرغم من التمييز بين الدين والأخلاق النظرية فإن من الممكن قيام صلات بينهما . حيث يمكن إيجاد رابطة تجمعهما ، ليس بمعنى إخضاع الأخلاق النظرية لمذهب ديني . ففي وسع

الدين أن يقدم معطيات وأمثلة للتخلق كما يؤكد كانط ، لكن أساس الأخلاق النظرية ليس دينيا . فالعقل العملي مستقل عن كل معرفة دينية، ونستطيع أن نقدم مثالا على ذلك فلسفة ليفيناس E.Levinas ، الذي ينطلق من التقليد التلمودي والتوراة ويتخذ من الدين نقطة إلهام للأخلاق النظرية ومع هذا يظل عمله تحليلا فينومينولوجيا ، فهو لا يقيم الأخلاق على أساس ديني ، بل على تجربة الأخر ، على "فينومينولوجيا الوجه" . فالوجه من خلال الشفافية يجاوز كل قدرة بشرية من حيث سموه وتعاليه ، يخبرنا في كتابه "الأخلاق النظرية واللانهائية" : "ما إن ينظر الأخر إلى حتى أكون مسئولا عنه ، وعلى هذا النحو تنعقد الصلة بالأخر كمسؤولية" ، فإذا كانت الأخلاق والأخلاق النظرية غير دينيتين وإذا لم تؤسس الأخلاق على مبدأ متعال ، فإن كلام الله مع ذلك يتجلى منقوشا في وجه القريب" . فالأخلاق النظرية عند ليفيناس تستند على تجربة الأخر وليس على تجربة "المقدس"[15]

مبدأ الجهد والقوة : يشير هذا المبدأ إلى الطاقة وقوة العمل والنشاط والحركة المبدعة لتأكيد الحياة . ونستطيع أن نقدم أمثلة من تاريخ الأخلاق تؤكد هذا المبدأ. ينطلق سبينوزا في كتاب "الأخلاق" من مذهبه في وحدة الوجود ، يواجهنا فيه مبدأ الجهد ، وسيضلع مبدأ قوة التأكيد المرتبط بالجسد والرغبة بدور كبير في إطار مذهبه ، وهو يدل على ما يحاول به كل شئ بقدر توفير هذه القوة فيه أن يصون (يؤكد) وجوده، وبالتالي فإن هذه القوة التي تعد أساس كل شئ، تكون مبدأ (نموذج) الأخلاق النظرية . ذلك أن الأخلاق عند سبينوزا لا تصدر عن أية مبادئ متعالية موجهة ضد الحياة ولا من الأهواء الكئيبة ، وما يرتبط بها من حقد ، لكن من قوة الحياة.[16]

نجد لدى نيتشه كذلك أن الفضيلة الحقيقية ، وهي طريق القيم الجديدة يسيرها مبدأ القوة ، إرادة القوة ، بوصفها طاقة سائدة ومسيطرة ، تسعى إلى

مزيد من القوة الفاعلة بصفتها ملكة مبدعة. يعود هذا المبدأ إلى الأخلاق المعاصرة عند عديد من الفلاسفة مثل جيل دولوز الذي اهتم اهتماما كبيرا بكل من اسبينوزا ونيتشه ، وكذلك لدى روبرت مزراحي Misrahi فبدلا من مذاهب التشاؤم والمشروعات الطوباوية التي تضع المثل الأعلى تعود قوة الحياة إلى الأخلاق كما يتضح من كتابه "السعادة" حيث يقول مزراحي: "لابد لكل تفكير ، وكل عمل من منطلق ، وذلك ليس كمطلب منهجي فقط ، بل كواقع فعلي.. وهذا المنطلق أو المبدأ بدلا من أن يكون منهجيا وتأمليا ، هو أولا وبصورة أصلية شئ وجودي. إنه نوع من الرغبة ، إن رغبة الفرح ، مسألة أساسية في تجربتنا ، تستوي في ذلك حال المتعة أو حال الرضا و أو حالتهما معا .. فإذا كانت رغبة الفرح الأساسي الأصلي للوجود والفكر على قدر سواء ، فإن الحياة الحقيقية ستتحدد بها . هذا الفرح هو قوة الجسد والحياة وهو وحدة القادر على الفعل ."[17]

مبـــدأ الواقـــع : مقابـل اسـبينوزا ونيتـشه نجـد شـوبنهور Schopenhauer يضيف لنا بفلسفته مبدأ أخر صادر عن الألم والشر الذي ينبع من الوجود . ويرى أن علينا قبول بعض الجوانب القاسية والاعتراف بها . ويمكن أن نطلق عليه مبدأ الواقع . ونجد لدى كلمنت روسه Cl.Rasset متابعة لما نجده عند شوبنهور من القول بـ مبدأ القسوة، الذي رأى فيه شكل من أشكال الواقع . إن الواقع لا يرحم ومن المناسب عدم التغافل عن هذه القسوة. إن هذا المبدأ يعني القدرة على قبول الواقع المدرك منظور إليه من جوانبه المؤلمة والمفجعة .

مبدأ المسؤولية : وهو مبدأ قديم نجده لدى أفلاطون في كتاب الجمهورية حيث يؤكد في الكتاب العاشر أن كل إنسان مسؤول عن اختياره أما الألهة فلا دخل لها[18] . وهو مبدأ نجده ساريا في الفلسفة حتى الوجودية

المعاصرة، خاصة لدى سارتر كما ذكرنا من قبل. والمسئولية في الفكر الأخلاقي المعاصر أساس في فلسفة هانز يوناس ، لقد صارت تمتد إلى حد بعيد جدا في المستقبل ، فمسئوليتنا تتجه إلى أعمالنا الماضية التي ينبغي علينا الاضطلاع بها من جهة ثم إلى عالمنا القريب ، كما تتجه نحو المستقبل .

ثمة تحول جذري لنظرية المسئولية لدى "يوناس" في كتابه الذي يحمل نفس الاسم "مبدأ المسئولية" يتناول المسئولية في الأخلاق المعاصرة في الزمان وليس الأبدية. وتظهر بوصفها حفاظا على الحياة في المستقبل.[19]

ويرى جيل ليبوفتسكى G. Lipovetsky فى كتابه " غروب الواجب " إن فكرة المسؤولية التامة لا يمكن أن تكون غير مؤلمة ، فالعمل وفقاً لها عملاً شاقاً ومؤلماً. "إن مبدأ المسؤولية يبدو على أنه عين روح الثقافة ما بعد الأخلاقية فإذا امتنع فصل نداءات المسؤولية عن تقديم فكرة الإلزام الأخلاقى كانت سمة هذه النداءات المميزة هى أنها لن تدعو فى أى مكان إلى تضحية الذات على مذابح المثل العليا".[20]

مبدأ الحرية والمساواة : والمقصود هنا ليس الحرية الميتافيزيقية ، بل حرية القدرة على الفعل ، بما تنطوى عليه من حريات متعددة ، حرية التعبير ، حرية الاستمتاع بالملكية فى حماية القوانين دون الخضوع لقسر الغير . ويمكن القول إن مبدأ الحرية يلقى الإعراب عنه فى الفلسفة الأخلاقية النظرية والسياسية المعاصرة مع مبدأ المساواة ، وهذا المبدأ المزدوج هو نفس المبدأ المعروف : لكل إنسان حق متساو فى أوسع جملة من الحريات الأساسية ، فالحريات متساوية للجميع والفكر الأخلاقى النظرى المعاصر بتأكيده الحق فى الحريات الأساسية يتفق والجهود النشطة لجماعات حقوق الإنسان ، ويرجع إلى جهود الفلاسفة فى تأكيد هذا الحق مثلما نجد لدى اسبينوزا فى "رسالة فى اللاهوت والسياسة" والذى يؤكد أن

العدالـة تعتبـر المواطنـون متـساوين ، وتـصون بالتـساوى حـق كـل واحـد مـنهم.[21] و الأمـر نفـسه فعلـه روسـو Raumeou فـى كتابـه "العقـد الاجتمـاعي"، الـذى يؤكـد فكرة المشاركة المتساوية فـى الحقوق الأساسية بفضل تأثير العقد والحياة الاجتماعية .

وقد أستمر هذا المبدأ وتطور وأعيدت صياغته لـدى جـون رولـز J. Rowls الذي تناول في أعماله مبدأ العدالة . الحرية السياسية ، حرية الفكر، حرية التعبير ، حرية الشخص . يقول في كتابه "نظرية العدالة" : "ينبغي أن يكون لكل شخص حق متساو في المنظومة الأوسع للحريات الأساسية للجميع ،وأن يكون هذا الحق متسق مع المنظومـة ذاتها للآخرين " . أن رولـز فـى تحليلـه للعدالـة لا يفـصل بـين الأخـلاق والـسياسة، فالعدالـة لا تنفـصل عـن كلاهما.[22]

مبـدأ الأخـتلاف : وهو المبدأ القائل بوجـوب قبـول أنـواع التفـاوت الاجتماعية والاقتصادية ، والاختلافات شريطة أن تكون لصالح الأقل حظا ، وأنها تكفل لهؤلاء وضعاً مرضياً . أن أنواع التفاوت تنظم لصالح كل فرد . إن القول بالاختلاف مبدأ سائد فى الفلسفة المعاصرة [23]، وقد أسـهم رولـز فـى التأكيـد علـى الاخـتلاف فـى مجـال السياسة والأخـلاق . يـرى إن مـن الواجب توزيع المنافع على نحو يفيد منه الأقلون حظا، وهو مبدأ يصحح فى آن واحد مبادئ الليبرالية ومبادئ الاشتراكية [24]، انـه يتوسط بين تقليدين ، طالمـا أن رولز يقول إن بعض أنواع التفاوت أمر مقبول عندما تفيد الأقلين شأن .

ويمكن أن نـستنتج مـن تفاعل المبدأين ، الـسابق والحـالى ، المـساواة والاختلاف أن هناك لدى رولز اهتماماً بالإنصاف ، مراعاة للتفاوت . إن الفكر الأخلاقى السياسى يقدم هنا للحداثة مبدأ عدالـة حيث يـصحح الإنـصاف تجرد القانون.

مبدأ الثقافة الجمالية الذاتية : يرجع مبدأ الثقافة الجمالية الذاتية إلى العصر اليونانى ، حيث تؤلف الأخلاق النظرية وعلم الجمال شيئاً واحداً . الخير والجميل يتحدا سوياً بحسب العبارة اليونانية Kalonkathon ، الذى يؤكد امتزاج وارتباط القيم الجمالية والقيم الأخلاقية ، فالأخلاق النظرية وعلم الجمال يتوافقان ويتضمن أحداهما الأخر ضمن وحدة الثقافة والمعرفة .

توارت فكرة تطبيق الإنسان القيم الجمالية على حياته الخاصة فى العصر الوسيط ، ثم وجدت فى عصر النهضة ونجدها فى القرن التاسع عشر لدى أوسكار وايلد O. Leliate وفى الفلسفة و الأخلاق النظرية المعاصرة لدى ميشيل فوكو ، الذى يعود فى ذلك التصور إلى العصر اليونانى القديم . وقد كتب هـ . دريفوس ، وب. رابينوف فى كتابهما " فوكو: مسيرة فلسفية" أن الهدف الأساسى الذى ترمى إليه هذه الأخلاق كان من نوع جمالى . أولا هذا النوع من الأخلاق كان مشكلة اختيار شخصي فحسب . ثم إنه كان وقفا على حياة عدد قليل من الناس ... وان سبب هذا الاختيار كان إرادة تحقيق حياة جميلة ، وان يترك للآخرين ذكرى عيش جميل ، الأمر الذى كان يشغل بال القدماء أكثر ، إنما هو تكوين ضرب من الأخلاق التى تشكل جمال الوجود"[25] . لقد عاد هذا المبدأ اليونانى إلى الحياة فى الأخلاق النظرية المعاصرة نتيجة أسباب متشابكة منها إن فكرة علاقة الدين والأخلاق النظرية تميل إلى التلاشى ، وأننا نرفض منظومة شرعية تتدخل فى حياتنا الأخلاقية ، الشخصية ، والمبدأ الجمالى يقدم لنا حلاً فى مجتمع يكف فيه القانون عن تقييد الفرد .

مبدأ التحديد الذاتى وإحترام الحياة : وهما من المبادئ التى تتيح لنا أن ندرك على نحو افضل منطلقات جديدة للأخلاق الحياتية (الحيوية) فهما يسودان الدراسة التى تدور حول قضايا الأخلاق النظرية التى يطرحها تقدم الطب والبيولوجيا

أ. مبدأ التحديد الذاتي للفاعل القادر في مجال الطب ، وهو اسم جديد لمبدأ الاستقلال الذاتي ،والذي لم يتلاشى ، لأنه يظهر في " البيواثيكا " وفكرة الموافقة الذاتية المستقلة ، التحديد الذاتي ، تحيل إلى احترام الشخص ، وهو أحد أسس "البيواثيكا" ينبغي أن يكون احترام الحياة محدداً بشكل صارم ، وان يحظى بقبول فلسفي بالمعنى الصحيح . أن احترام الحياة لا يعني الرجوع إلى مجرد ذات بيولوجية ، بل هو أخذ كيفية الحياة بعين الاعتبار ، الحياة كما يجب أن يحياها الشخص .[26]

علينا أن نشير إلى أن احترام الحياة من حيث كونها حياة ، هي مبدأ قديم في البشرية لدى كل الشعوب والديانات والفلسفات ، حيث نجده حاضراً في الفلسفة الهندية القديمة وفي التقاليد اليهودية المسيحية ، إلا أن احترام الجسد الحي ، الوجود المشخص ، الكائن العضوي الذي يتصف بانتمائه إلى مصير يرسخ في المسيحية ، وفي الفكر الحديث ، في القرن الثامن عشر لدى كانط والتاسع عشر عند بردون.

إلا أن ما نريد أن نؤكد عليه هو أن الأخلاق الحياتية Bioethique المتعلقة بكرامة الإنسان ، هي أعلى إلى ما لانهاية من مجرد الحياة . تعود إلى الفكرة الكانطية بأن الإنسان غاية في ذاته ، ويمكن صياغته على النحو التالي ، أعمل على نحو أن يخضع نظام الحياة للشخص[27].

يتضح لنا مما سبق أن إبداع الأخلاق النظرية أو التطبيقية يقتض تجديد مبادئ قديمة ، إلا أنها حاضرة أحيانا في الديانات أو الأخلاق التقليدية . إلا أن هذا لا يعني أن الأخلاق النظرية المعاصرة تقتصر على إعادة إقامة مفهومات أو قضايا قديمة ، وأنها عاجزة ، على هذا النحو عن تقديم ملاحظات عن الماضي . إلا أن هذا المبادئ القديمة وجدت طريقها في فلسفات جديد على يد : يوناس ، ليفيناس ، فوكو ، رولز . J. Rowls ان الأخلاق المعاصرة ، وهي

تتخطى أنواع اليقين التقليدية ، تندفع فى مخاطرة لا محدودة إذ تدمج بعض منجزات الماضى التقليدية ، تعتنق التراث الثقافى ، الذى لولاه لخسر مشروع الأخلاق النظرية قوامه كله . بمعنى إننا يمكننا القول والتأكيد على ان ذاكرة التقاليد تنصهر فى مغامرة الأخلاق النظرية الجديدة .

مبدأ جديد : النشاط التواصلى .

ونجد هذا المبدأ لدى هابرماس الذى يمثل الجيل الثانى من مدرسة فرنكفورت وهو مبدأ التواصلية ، ويمكن ان نعود بأسس هذا المبدأ الجديد ، إلى تصور العقلانية والخطاب على نحو ما وجدت من فتجنشتين إلى أوستن. ومفهوم الاتصال، مفهوم حديث ، وهو يشغل منزلة كبرى فى الفكر المعاصر . ويدل فى إطاره العام على معنى عام جداً ، على ذلك التبادل بالإشارات أو الرسائل الذى يجرى بين شخص و أخر ، أو بين جماعة وأخرى . والتفكير أيضا اتصال ، و النظر العقلى يعود إلى مبدأ الاتصال واللغة .

وتجد الأخلاق المعاصرة في اللغة والتفاهم المشترك والحوار - كما لدى هابرماس أساس الأخلاق - ما دام التواصل يقدم نموذج للتخلق ، حريص على أن يعمل عبر الحوار القائم على الاحترام المتبادل وغياب العنف ، لذا فإن المسألة الأولى التي ينبغي أن توجه الأخلاق النظرية ، هي العقلانية التواصلية التي تهدف إلى تفاهم الفاعلين . حيث يظهر فيها الفعل العملي مرتبطا ارتباطا وثيقا بتحليل اللغة تحليلا فلسفيا يرتبط بالبحث اللساني .

ويمكن أن نرجع جذور التواصل أو الاتصال في فلسفة اللغة إلى الفيلسوف الألماني فريجه ، الذي ذهب إلى تقدم اللغة على الفكر.وأيضا لدى فتجنشتين المتأخر،كما يظهر ليس في "رسالة منطقية فلسفية" بل في"بحوث فلسفية" حيث يهتم بألعاب اللغة، ويرى أن ممارسة اللغة مصدر كل عقلانية وأيضا، كما أشرنا لدى أوستن. إن أوستن عندما أعاد الممارسة

اللغوية إلى سياق العمل فإنه فتح أيضا الفلسفة أمام الاتصال، ونجد كل ذلك قد أدمج في الأخلاق النظرية عند هابرماس.

يجمع هابرماس الأخلاق والتواصل ، فالعقل التواصلي بوصفه قدرة بين الأشخاص تعمل وفق قواعد حيادية ، هو ما يسود عمل هابرماس ، فهو يرجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب الذي يتيح بلوغ مجال الأخلاق النظرية ، وسوف يتضح ذلك لنا بالتفصيل حين نتناول النظريات الأخلاقية التي قدمها الفلاسفة المعاصرين في الفقرة التالية.

ثانيا : نظريات الأخلاق المعاصرة.

سوف نتناول في هذه الفقرة عدد من المذاهب التي قدمها الفلاسفة المعاصرين مثل: مذهب الرغبة عند جيل دولوز ، والسعادة عند مزراحي ، والأخلاق النظرية للتعالي عند لفيناس ، وأخلاق الحوار عند كارل - أوتوابل ، وأخلاق التواصل عند هابرماس ، وأخلاق الحضارة التقنية عند هانز يوناس ، وأخلاق الجمال عند ميشيل فوكو ، وأخلاق العدالة والإنصاف عند جون رولز.

1- مذهب الرغبة والسعادة :

يمكن تناول ما قدمه دولوز ومزراحي تحت عنوان مشترك هو أخلاق المعطى ، فهي لا تتأسس بالانطلاق من مرجعية مثل أعلى كلي وراء هذا العالم ، بل تنبع داخل هذا العالم ، في قلب ما هو معطى لنا هنا والآن ، نحن بإزاء عودة عن المتعال والمقدس شطر الرغبة والسعادة والفرح والواقع حيث تترسخ قيمنا ومعاييرنا الأخلاقية.

لقد كان دولوز في كتاباته الأولى يهتم بمفهوم الرغبة اهتماما خاصا ولكن لقاءه بالمحلل النفسي فيلكس جاتاري بعد أحداث مايو1968 في فرنسا جعل فكره يخرج من الإطار الفلسفي التأملي إلى مناطق جديدة أكثر عينية كالتحليل النفسي والسياسة.

يعتبر دولوز وجاتاري في كتابهما (أوديب مضادًا) أن التحليل النفسي الفرويدي ليس إلا وسيلة في يد الرأسمالية فهو عبارة عن عملية ملاحقة للرغبة من أجل السيطرة عليها والتحكم فيها وتتجلى عملية تدعيم التحليل النفسي للرأسمالية في مجموعة من التعريفات والإجراءات التي يتناول من خلالها مفهوم الرغبة : يتبنى التحليل النفسي تعريف أفلاطون للرغبة باعتبارها فقدان ، ولكنها في حقيقة الأمر من وجهة نظر دولوز إنتاج. ويجعل التحليل النفسي الرغبة مرتبطة بالجنس فقط كما يجعل اللذة هي هدف الرغبة وغايتها بحيث يكون الحصول على اللذة تخلصا من الرغبة القائم على تعميم عقدة أوديب ، وبالتالي يقوم بتهميش الدور الأكبر للمجتمع في عملية خلق الرغبة ودور المجتمع في عملية الكبت .(28)

وقد وصلت عملية التضامن بين التحليل النفسي والرأسمالية لمواجهة الرغبة وتشويهها وحصرها إلى أن أصبحت "أريكة المحلل النفسي هي المكان الوحيد لمواجهة الواقع، هي الأرض الأخيرة للإنسان الأوربي في عالم اليوم. إن الاختلاف بين دولوز والتحليل النفسي يظهر في تصور الرغبة . وهذا ما يتضح في دراسة تحمل عنوان ذا دلالة هي " مفهوم الرغبة عند جيل دولوز ".(29)

إن فرويد اكتشف الرغبة ومنطق تشكلها وتولدها وأنها الليبيدو، الدينامو الذى ينشط داخل الإنسان وينتج مختلف الرغبات والتعلقات والارتباطات النفسية. ولكنه عمل على تغريب الرغبة عندما سجنها في حدود ضيقة هي حدود الأسرة وتفاعلاتها النفسية (عقدة أوديب). وقد انتقد مؤلفا (أوديب مضادًا) تصور التحليل النفسي للرغبة وتوسعا في فهمها حيث صارت مجالا اجتماعيا لتوليد الهذيانات وخلق الأوهام موضحين أن اللاشعور (مسكن الرغبة) ليس ملكية خاصة بالأسرة وإنما هو مجال مشترك بين الناس.

إن (أوديب مضادًا) أقرب إلى أن يكون مراجعة وتعديلا على التحليل النفسي الفرويدي، وذلك لتشابهات عديدة بينه وبين أعمال ماركيوز في التحليل النفسي مثل (أيروس والحضارة) كما كتب اشرف منصور في أوراق فلسفية فالعملان يشتركا في نظرتهما للفرد موضوع القمع في الحضارة المعاصرة. ومؤلفي العملين يريدون أن يتوصلوا إلى مفهوم مختلف عن الذات أو الشخص ليتفادوا التشخيص القمعي الاستعلائي للفرد عند فرويد (30)

ينقسم (أوديب مضادًا) إلى جزأين : الأول يتعلق بنقد مفهوم عقدة أوديب الذي استخدمته مدرسة التحليل النفسي ، والجزء الثاني يتعلق بدراسة النظام الرأسمالي وعلاقته بالفصام Schizophrenie لقد هاجما اختزال فرويد للرغبة وحصرها في نطاق الأسرة (عقدة أوديب) ودعا إلى النظرة إلى الرغبة نظرة أوسع وأعم من حيث كونها تسري من جهة في الجسد الاجتماعي بأكمله ومن حيث كونها تعبر جسد الفرد الواحد بأكمله ، فالحقل الاجتماعي بمجمله مجال لتجلي الرغبة من حيث هي "سيولات آلية". (31)

يعتبر (أوديب مضادا) كما أشار صايم حكيم في دراسته ميلاد الرغبة - أول عمل نظري يستوحي مبادئ حركة مايو 1968 . ويرى البعض - كما يقول - أن ما حدث من تغير جذري أثناء أحداث مايو لم يكن هدفه استبدال نظام سياسي بنظام سياسي أخر وإنما هو البحث عن الرغبة البديلة ، عن رغبة لمجتمع اجتماعي، حيث تكتشف علاقات جديدة بين الناس ، رغبة قوية تزعزع صرح الاستعمار والاستغلال والاستلاب والظلم الذي أرهب الناس بصورة مهولة شكلته تركيبته الضخمة سواء كانت قريبة أو بعيدة عن السلطة .وبإمكان الرغبة وحدها أن تعيد من جديد الأمل لهؤلاء وتجعلهم من جديد مقموعون بإرادة القوة التي هي إرادة الحياة.

كان النقص هو قوام الرغبة ، وما الرغبة سوى هذا النقص لذا تفسر

أننا نطلب ، وهذا الطلب لا يمكن سوى أن يختص وأن لا يحدث ذلك إلا عندما ننتقل من الرغبة إلى اللذة (أنا ناقصة) الذات المنقوصة هو ذا كوجيتو النقص الذي مثله مفهوم الرغبة في التقليد الفلسفي الكلاسيكي منذ أفلاطون حيث الانتماء إلى النقص تجلى بصورة واضحة مع تأكيد النفي ورفض الحياة التي عكستها الإرادة الارتكاسية في المادية حيث كانت الرغبة تمثل النقص عند أفلاطون[32]

تظهر الرغبة عند دولوز وجاتاري Guattarri على أنها أساس الأخلاق والسلوك، فهي قوة مبدعة للقيم ، نتاج للواقع ، حيث تتخذ السيالات الحيوية عبر الرغبة طريقها نحو الحكمة دون الانفصال عن قدرة جسدنا على الفعل . فمن أجل تأسيس الأخلاق النظرية علينا البدء بتصور الرغبة لا باعتبارها نقص كما كان يتصور أفلاطون ، في محاورة المأدبة على سبيل المثال ، حيث تصور الرغبة على أنها نقص وعدم كمال ، فالإنسان يسعى إلى ما ينقصه للوصول إلى الوحدة المفقودة . وهذا التصور أيضا نجده في المسيحية ونفس الأمر عند فرويد.

ومقابل ذلك تدل الرغبة عند اسبينوزا على عمل وابتكار وليس على نقص . وقد عاد كل من دولوز وجاتاري في "أوديبا - مضادا" إلى إحياء هذا المفهوم ، فبدلا من تصور الرغبة نقصا نجدها تفيض بالحياة ، إنها إبداع ووسيلة للحكمة ، فالرغبة والجسد ، قوى إيجابية تتيح لنا بلوغ الفرح والسعادة هي إبداع يقوم بعيدا عن الموت والشعور بالإثم، قوة لانهائية ، لا تتساوى باللذة . فإذا كانت اللذة سارة، بل ولا غنى عنها فإنها تقطع مسيرة الرغبة ، توقفها ، إنها (اللذة) تعني توقف القوى المبدعة الحيوية ، الرغبة لا اللذة تدل على ظهور الأخلاق النظرية . ويمكن توضيح ذلك بعبارة موجزة ، هي أننا بالرغبة ، بالجسد ، بالفاعلية ننزع إلى القوة، ليس باعتبارها منافسة

وصراع ، بل بوصفها أبداع ، خلق قيم جديدة ، فالفاعل يبدع هذه القيم باعتناقه الحركية المبدعة ، حقيقة الرغبة تحرير السيالات الحيوية بعيد عن كل تصورات مثالية مجردة[33].

انطلاقا من اسبينوزا ونيتشه ، ومن الرغبة الإنسانية بوصفها إرادة قوة تظهر لدى دولوز أخلاق فرح نظرية ، قائمة على القوة والجهد . فنظرية الرغبة بعد تخليصها من مفهوم النقص ، تعود في أن واحد إلى الفرح والحكمة ، ضمن القوة والفعل ، الطاقة وتأكيد الجهد فلو كانت الرغبة نقص لكانت حزنا بينما هي على العكس ، فالقدرة التامة للرغبة كما لدى سبينوزا فضيلة وحكمة . ومن هنا يذهب دولوز وهو يحدثنا عن اسبينوزا إلى أن نقد الأخلاق النظرية ، هي إرادة المرء أن يحيا حياته وليس إنقاذها ، تجربة الحد الأقصى من الفرح .

يكشف مفهوم تنظيم الرغبة باعتباره أداة مركزية لتنظيم التعديات عن أصالة فكر دولوز ، كما يخبرنا محمد ابكيرا في مجلة أوان العدد(5) أن الرغبة مشبعة بإيجابية غير محددة من الطاقة والقدرة على التنظيم ، أنها امتلاء لدينامية خلق وتوليف، .. أنها انفتاح دائم الانفتاح ، أنها لا تفتقر مع ذلك إلى أي شئ. إن الرغبة لا يمكن أن تفتقد أي موضوع لكونها موضوع ذاتها . كما أنها لا حد لها ، لكونها غاية ذاتها . محايثة تماما وجذرية للرغبة (ص. 156) إن مسألة منع المتعة هي بالضرورة الدفع إلى الاعتقاد في وجودها . منع المتعة يستلزم أنها موجودة. هل المتعة موجودة برغم منها أم أنها منعدمة الوجود ؟ هل هي ممكنة أم مستحيلة ؟

كتب محمد ابكير موضحا ، أن لاكان يحاول أن يتبرأ من هذا التناقض بإرجاعه إلى فرويد، ومع ذلك فالتناقض قائم. ولأن المنع أو القمع يضمن وجود المتعة ، يكفي رفع الممنوعات والحواجز التي يواجه بها "القمع"

الرغبة تتحقق (ص157) ودولوز يلتقي مع لاكان حيث ينبغي التخلي عن فكرة الرغبة ككناية على غياب وجود ، لكي تصبح إيجابية وتأكيدية وحقيقية.

يتخذ ناصيف نصار، في المقابل ، موقفا نقديا مضادا من تأكيد دولوز وجاتاري على الرغبة حيث يرى أن التباعد عن مبدأ الحرية يبلغ أقصى درجاته ، في مجال تحقيق الرغبة ، حين تجتاح الرغبة كيان الفرد كله ، وتصبح فلسفة الرغبة فلسفة كيانية واحدية ، أي فلسفة تؤكد أن كيان الفرد يرجع كله إلى مبدأ واحد هو مبدأ الرغبة . وموقف صاحبا "أوديب مضادا" هو وجود إلا للرغبة وللاجتماعي ولا شئ غير ذلك . وهو ما يعني عنده أن الرغبة ليست موجودة في الاستهلاك وحده ، بل في الاستهلاك والإنتاج . من حيث هي لحظتان في عملية واحدة تختصر كيان الفرد كله وتتطابق فيه "الماهية الإنسانية للطبيعة والماهية الطبيعية للإنسان"وهو من هذا المنظار لا معنى للحديث عن حرية الفرد في التعاطي مع رغباته لأن الرغبة هي المبدأ الوحيد الكامن والظاهر في كيان الفرد ونشاطه والفرد يصبح"ماكينة راغبة"[34]

ورغم أن البعض يرى فيما قدمه دولوز نوعا من الإبهام ، والتمويه وأن كتاب "أوديب ـ مضادا" يمجد المتعة دون عراقيل . فإننا نجد في هذا القول تبسيط واختزال للأخلاق التوكيدية لدى دولوز ، فهو حين يعود إلى اسبينوزا ، وعندما يدعونا أن نرى القوة المبدعة لهذه النزعة الرامية إلى الاستمرار في الكون ، فإن ذلك شكل من النجاة ، من العلم العملي ، لقد علمنا اسبينوزا فيما تقول "روس" أن الجهد ملء وبذل قوة . إن الأخلاق النظرية هنا إدراك لذاتنا الحقيقية التي هي رغبة مبدعة ، الحياة في نماء متصل ، هذا ما يدعونا دولوز في أثر سبينوزا ونيتشه إلى معرفته .

ما نجده لدى الوجودية من تناول للخبرات الأليمة المفجعة والعبثية من كيركيجارد، إلى سارتر - رغم الاختلافات بينهما - حيث تجربة القلق ووحدة الكائن أمام الإمكانات اللانهائية ، الألم، الاضطراب واليأس ، يشعرنا أننا على مسافة بعيدة من السعادة ، حتى السعادة التي تحدثنا عنها الأيديولوجيات واليوتوبيات هي سعادة مؤجلة ، حيث يبدو التاريخ على أنه مسيرة نحو غاية هادفة بعيدة ، أنها لسعادة غريبة تلك التي تعدنا بها الأيديولوجيات واليوتوبيات ، أنها سعادة موت ، تجريد ، بؤس وفراغ ، أنها سعادة مثل أعلى ينسجه الخيال الجريح. وعلى هذا فإنه حين تغيب المنظومات الكبرى ويحل اللايقين في السياسة محل الأيديولوجيا وتتلاشى السعادة اليوتوبية ، يصبح من الجائز في هذه الحالة الحديث عن السعادة واتخاذها أساس أخلاق نظرية[35].

وهذا ما نجده لدى روبرت مزراحي في كتاب "السعادة" ، صحيح أن السعادة في الغالب تبدو فكرة فجة ، إلا أن من الواجب الانطلاق منها ، لأن السعادة والفكر التوكيدي هما مبدأ الأخلاق النظرية . لكن علينا أن نتذكر هنا أن نظرية السعادة في الأخلاق لها حضور في التراث الفلسفي، أنها غاية الأخلاق ، وهدف الحياة الإنسانية المستندة إلى العقل . وإذا كانت السعادة على هذه الصورة "الفاعلية الحرة البالغة الكمال" كما تذكرنا الفلسفة عند أرسطو السعادة هي الغاية القصوى للحياة . وتمتزج بالسعي للفضيلة . وهي السعادة = الخير الأقصى ، القاسم المشترك في المذاهب الأخلاقية اليونانية ، إذا كانت السعادة على هذه الصورة ألا تكون أساس للأخلاق المعاصرة [36] .

ويمكن القول إذا كان الفرح عند دولوز هو حركة فإن السعادة شمولية تحكم الوجود. وإذا كان الفرح لحظة فإنها تعني الوجود بأسره . إن مزراحي يتجاوز اللذة الفورية المباشرة ويهتم بهذا التطلع ، الذي ينظم الفاعل نفسه

ويكون ذاته في حقل علاقات اجتماعية . فالسعادة بناء علاقات ، صلة جوهرية مع العالم ومع الأخر . إنها عاطفة شبه أنطولوجية ، هنا تصبح إدراك الذات مصالحها مع الوجود أنطولوجيا اتصالا مع حقيقة الأشياء. يقول مزراحي: "إذا كان الله (الكائن) موجودا فإنه سيكون الفرح ذاته ، ولأن الواقع البشري هو المقر الوحيد للفرح يمكن القول - مجازا - إن الضمير الإنساني أشبه بالإلهي منذ أن يبلغ الفرح ذاته"[37].

إن أخلاق السعادة تمثل انتقالا إلى طراز جديد للوجود ، انتقال إلى الغبطة الكاملة . إلى إدراك ذاتنا الفاعلة ، هذا الجهد الذي هو قوة وحركة يتبين لنا على ضوء ما سبق أن مزراحي في "كتاب السعادة" يؤسس الأخلاق النظرية على أفكار اسبينوزا أكثر من مذهب السعادة عند القدماء.

2- أخلاق التعالي الديني عند لفيناس

ويرى سان هند Sean Hand في الفصل الذي عقده على فلسفة ما بعد الحداثة أن التأثير الرئيسي الذي بات واضحا في السنوات الأخيرة في فلسفة ما بعد الحداثة والنموذج الفعال للأساس الأخلاقي لمستقبل الفلسفة هو عمل ايمانويل ليفيناس (1908-1995) ذلك من خلال تقديمه الفلسفة الظاهرياتية إلى فرنسا مما كان له تأثير في جيل من الفلاسفة في الفترة القريبة من الحرب العالمية الثانية . وإن كانت هذه المعرفة انطبعت بميراثه اليهودي ، الذي قاده باستمرار إلى أن يتحدى النظرة إلى الوجود كمشروع عند هيدجر وتأكيده أنه فقط من خلال المسئولية عن الشخص الأخر يكتسب الوجود الإنساني بالفعل معناه الجوهري[38] خصص ليفيناس أعماله في وقت من الأوقات لتعريف المثقفين الفرنسيين بظاهريات هوسرل . وقد اعترف جان بول سارتر فيما بعد بأهمية أعمال وترجمات ليفيناس في تعريفه بهوسرل واكتشافه لفكره في باكورة أعماله "نظرية الحدس في ظاهريات هوسرل"

وهو في الرابعة والعشرين من العمر.

من خلال أعمال ايمانويل ليفيناس ـ كما كتبت كاميليا صبحى ـ نستطيع أن نتبين محورين فكريين فمن ناحية ، نجد دراسته وتعليقه على التمرد الذى يرتكز على نصوص دينية ، ومن ناحية أخرى هناك الكتابات الفلسفية للظاهرياتية التي تقف عند حد الوصف والتجربة المشتركة وتجدر الإشارة إلى أن ليفيناس لم يكن يجب أن يتم فصل أفكاره بشكل مبالغ فيه كما كان يكره أن يمزج هذين المحورين، بل أنه رفض صفة (المفكر اليهودي) التي ألصقها به البعض ومن بينهم الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتارد.

لقد استمد ليفيناس فكرته عن تفرد كل "وجود إنساني" من فكر هوسرل الذي اكتشف الأنا من خلال التجربة ، ويرى أنها تتجاوز كل شئ . وكذلك استمدها من فكر هيدجر الذي عرف الإنسان على أنه الحيوان الوحيد الذي يعلم أنه سيموت. وقد أصدر 1961 أهم أعماله "الكلية واللامتناهي" ، الذى أنتقد فيه الاختزال لدى النوع البشري ، وهو يعتقد بصورة منهجية مقابلة بين الذات والآخر قاطعا الطريق أمام أوجه فلسفة التمهيد. وقد رفض أن يرى في الأخر صورة طبق الأصل لنفسه فهو يقول: إن الآخر يبدو من ناحية شيئا لا يمكن المساس به ، لكنه من ناحية أخرى تحت رحمتي تماما. ومن هنا فإن وجود الآخر في العالم إنما يفسح أمام الفكر فرصة أخلاقية لخلق علاقة مع "اللامتناهي" وفي كتابه "حرية صعبة : دراسة حول اليهود" 1963 والذي أضاف إليه عدة نصوص 1976 ثم 1984 ذهب في بحثه عن أخلاقيات الزمن الحديث ، كما ترى كاميليا صبحي في كتابها نماذج من الفكر الفرنسي المعاصر ، إلى أبعد مدى ممكن ، وإذا كان قد أبدى توجها إزاء بعض المعتقدات العبرية التي ترتكز على عمليات الإبادة التي قامت بها النازية، فإنما كان يهدف من وراء هذا إبراز ما تنطوي عليه من حكمة أبدية .. وإذا

تتبعنا فكر ليفيناس لتبينا أن جميع الموضوعات التي تناولها إنما جاءت فكرتها الأساسية من أهم أعماله "الكلية واللامتناهي" أما بقية كتاباته فكانت تدعم الفكرة الأساسية خاصة كتاب أبعد من مجرد الوجود أو الجوهر1974.

يعد إمانويل ليفيناس Levinas من أهم معارضي المنظور الأنطولوجي للآخر عند هيدجر وذلك باسم المنظور الأخلاقي في خصوصيته غير القابلة للرد ، صورة "اللوجه" أي للمطلق كما في كتابه "الكلية واللامتناهي" إن تأمل ليفيناس متجه صوب الموجود وأن كان من الأصح أن نقول أنه متجه صوب الوجود ، لأنه يعترف بامتياز الموجود على الوجود. وبذلك يعكس الترتيب الذي وضعه هيدجر . والموجود يتبدى له أساسا على أنه الوجه Le Visage، الوجه الإنساني ، وما نشعر به من وراء هذا الوجه الإنساني ، وما نحس به عند مطالعته ، هو اللاوجه الإلهي Le non – Visage divin. يظهر المقدس أو التعالي في أخلاق ليفيناس ، ليس باعتباره أساس ، بل باعتباره يهب الأخلاق النظرية معناها . إن إعطاء الأخلاق النظرية ، الشكل والمضمون يتم من خلال العودة إلى الدين والتقاليد الدينية التي ترسم طريق التخلق ، دون أن تكون جوهره وأساسه .

يعني ليفيناس في كتابه "الكلية واللامتناهي"ينقد الشمول نقدا جذريا . إن إرجاع كل التجربة ، وكل ما هو معقول إلى شمولية تجمع الشعور بالعالم ، ينم عن محاولة تركيب كلية ، لا يدع خارجه أي شئ ويصبح على هذا النحو فكرا مطلقا ". حيث يغدو وعي الذات، وعي كل شئ .

لقد استند ليفيناس في ذلك إلى نقد المفكر اليهودي فرانز روزنويك F. Rozersweig (1886-1929) للرؤية الشمولية ، فقد نشر روزنويك كتاب "هيجل والدولة" تجاوزا للفلسفة الألمانية وعودة إلى المصادر اليهودية . لقد تحول من فكرة الشمولية المرتبطة بالنظر الفلسفي الكلي نحو"نبضة

الحياة ذاتها" ، الوقائع التي لا تنحل إلى سواها، الإنسان ، سرمد الحب. يبحث ليفيناس متابعا روزنويك وراء الشمول عن نمط تجربة قصوى لا ترد إلى سواها في(الأخلاق واللانهائية).(39)

وكما عارض ليفيناس في نقده للشمولية المذهب الهيجيلي ، فقد عارض أنطولوجيا هيدجر ، الذي أنكر الميتافيزيقا الغربية وأكد على أولوية الوجود الذي تم نسيانه في حضارتنا الحديثة . يؤكد ليفيناس مقابل ذلك على العلاقة بالآخر . فالعلاقة مع الآخر أكثر حسما من العلاقة بالوجود . ليس الوجود أو الأنطولوجيا هي المسألة الأساسية ، بل الأخلاق النظرية ، العلاقة بالأفراد . لقد استعاض ليفيناس بأولوية الأخلاق النظرية عن المذهب وعن التجريد. علاقة "الوجه - وجه" علاقة اللقاء بالآخر . فأنا أدرك مسؤوليتي أمام الوجه تنبثق الأخلاق النظرية أمام وجه الأخر، عبر علاقة الإنساني. إن اللقاء بالآخر هو الإحساس بالمسئولية تجاهه.

رؤيتي "للآخر" هي اضطلاعي بمصيره ، ماذا يوجد في الوجه؟ الأخلاق بوصفها مسؤولية ، أمام الوجه أدرك المعنى ، فالوجه هو مرآة الروح ، وفي المأثور أن بشاشتك في وجه أخيك صدقة . في الوجوه ندرك المعنى ، ندرك اللامتناهي. من هنا تتجاوز فينومينولوجيا الوجه البشري عند ليفيناس أنطولوجيا هيدجر، على هذا يهب التعالي الديني الأخلاق النظرية معنى. إنني في الوجه أدرك الحضور الحقيقي لله. ليفيناس لا يقول أن الأخر هو الله، بل يقول إنني أسمع في (وجهه) كلام الله" إن الأخلاق النظرية عند إمانويل ليفيناس إنما تنهل من التعالي: إدراك الأمر، تمر إلى تجربة اللامتناهي إلى كلام الله.(34) إن الموجود يظهر لليفيناس على أنه هو الوجه البشري ، أما ما وراء هذا الوجه البشري فإنه يوجد شئ نشعر به ونحس به حين نقرؤه في هذا الوجه وهذا الشئ هو الله الذي لا وجه له.

يرى ليفيناس أن علينا أن نحتفظ دائما بالمساحة التي تفصل بيننا وبين الوجود العام. وهذا بالضبط فيما يرى لاكروا ما اسماه كانط "الاحترام" أن جذور فكر ليفيناس موجودة لدى كانط حيث أنه لا يتحدث عن معرفة حقيقية بالأخر إلا على المستوى الأخلاقي. فالصلات الاجتماعية "الوعي الأخلاقي"هي علاقة شخصية مباشرة. بمعنى أن "الوجه للوجه" هو التجربة الأصلية المعطاة مباشرة في وجه الإنسان، فوجه الإنسان في الحقيقة ليس ردا على سؤال،بل هو الشئ المصاحب لما هو سابق على كل سؤال.والوجه ليس تعبيرا عن حقيقة أعمق بل هو تلك الحقيقة ذاتها. الوجه لا يعني شيئا أخر غير ذلك. أنه يعبر عن نفسه في نفسه، فالوجه يعبر عن كل ما فيه من خلال وجوده أمامي وبواسطة هذا الوجود وليس ثمة ما يدعو إلى وضعه في حقيقة أكثر شمولا حتى نفهمه:أنه موجود أنه يرفض أن يكون ملكا لي أو لقدراتي.أنه يقدم نفسه بنفسه.لأن الذي يقدمه هو الآخر الأكبر

لقد كتب كانط في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" : أن الكائنات العاقلة تسمى أشخاصا لأن طبيعتها تقودها وتوجهها بصفتها غايات في ذاتها . أي باعتبارها شيئا لا يمكن استخدامه كمجرد وسيلة فحسب، وبالتالي شيئا يمثل حدا يقف في مواجهة كل ما يحلو لي من تصرفات ويكون موضع احترامي. وليفيناس يؤكد في الوعي الأخلاقي ما قاله كانط في "الجميل" . أي انه - هذا الشعور الأخلاقي - تجربة بلا مفهوم . فالعلاقة التي تقوم بيني وبينك بين "أنا" و "أنت" هي الانفتاح أمام بعد يوصلني إلى أعلى ، إلى الدين نفسه . ذلك أن "الآخر الأكبر" يحضر هنا بصفتين، الآخر الذي تقوم علاقة بيني وبينه وهو يفصح لي عن "وجه" ويفتح بعدا يوصلني إلى أعلى أي أن وجوده يتخطى بلا حدود مقاييس معرفتي (41)

3- الأخلاق وعلم كارل-أوتوابل

يقدم لنا كارل - أوتو ابل K. Otto Apel – الذى لم يعرف فى العربية بشكل كامل- مشروع جماعة اتصالية وأسس الأخلاق النظرية . حيث يطرح أسس الخطاب الأخلاقى ، الذى توسع فيه هابرماس. ينطلق من الأخلاق النظرية لتحليل المشكلات المعاصرة ويكشف عن عوائق تأسيس الأخلاق النظرية تأسيساً عقلياً لصالح المجتمع البشرى ككل . فالحاجة إلى الأخلاق أكثر إلحاحا فى هذا العصر من أى وقت مضى . خاصة بعد فشل الاتجاهات الوضعية فى تناول المشكلات الأخلاقية ، فالموضوعية العلمية لا تقدم لنا أى إسهام فى هذا المجال .

يرى آبل أن من يفكر فى علاقة العلم بالأخلاق فى المجتمع الصناعى المعاصر يجد نفسه فى وضع اشكالى ، فى مفارقة . فهناك حاجة ملحة إلى أخلاق نظرية كلية قادرة على ان تلبي مطالب المجتمع البشرى بأسره من جهة وفى نفس الوقت هناك التكنولوجيا المتطورة التى تسعى إلى تنميط العالم فى عصر العولمة ، ومع هذا فمهمة الفلسفة فى رأيه التى ترمى إلى تأسيس أخلاق نظرية كلية لم تكن شاقة فقط بل تتسم باليأس فى حقبة التطور العلمى والتكنولوجى التى نحياها . هذا ما يؤكد عليه فى كتابه "الأخلاق النظرية فى عصر العلم" .

يلاحظ اوتوآبل أن خطر الإبادة بالحرب وبالتقنيات الحديثة لا يقتصر على دوائر صغرى، على حقول خاصة ، بل على العكس يشمل الإنسانية كلها . إن التقنية ، الصناعة تقود إلى إشكالية كلية ، مادامت دائرة الحياة الإنسانية مهددة ، وعلى مستوى العالم أو فى ظل ما يسمى بالعولمة، تطرح منذ الآن ، بإلحاح ، المشكلات الأخلاقية النظرية المرتبطة بمسئولية جمعية . إن تأسيس الأخلاق النظرية يبدو ضروريا حيث يعمل العلم والتقنية فى حقل

كلى .[42]

وعلى الرغم مما سبق ، فهناك تعذر تأسيس الأخلاق النظرية انطلاقاً من العلم . فكما رأينا فإن التقنية الشاملة الكونية تتطلب وتثير التساؤل الأخلاقي ، فإن الوضعية ترفض وتستبعد الأخلاق . فالعلم يهدف أن يكون حيادياً فيما يتعلق بالقيم. حيث لا يمكن من وجهة نظر العلم ، ولا نستطيع استنتاج معايير أخلاقية بدءاً من الوقائع الموضوعية والعلمية ، فالمعايير القيمية والأخلاقية تنتمى إلى المجال الذاتى اللاعقلانى .

هذا هو موقف الفلسفة التحليلية التجريبية العلمية أو الوضعية المنطقية ، التى تحصر اهتمامها فى تحليل اللغة، وترفض الميتافيزيقا والقيم ، فهى تدع القضايا الأخلاقية لعلمى النفس والاجتماع وتكتفي بتحليل الأسس التي تقوم عليها النظريات الأخلاقية أو ما تطلق عليه الميتا ـ أخلاق.

معنى ذلك أن الأخلاق النظرية فى عصرنا هى فى آن واحد أمر ملح ومحال مادامت الفلسفة العلمية تستبعد الإلزام(ما يجب)وتظل فى مجال الوقائع التجريبية .

لقد أظهر "أوتوابل " ان الفكر التحليلى يحرص على الموضوعية من الناحية العلمية ، مقابل الفلسفة الوجودية التى تؤكد على القرار الأخلاقى الذاتى وتنادى به. ويرى انهما يتكاملان ولا يتعارضان . إن أحدهما تعاون الأخرى فى نوع من تقسيم العمل ، إذا تعترف إحداهما للأخرى بالتبادل بمجال المعرفة العلمية الموضوعية ، ومجال القرارات الأخلاقية الذاتية. حيادية أخلاقية وفق التحليلية وذاتية أخلاقية وفق الوجودية تتكاملان ، دون طرح آية أجابه عن مشكلة عصرنا، التى هى مشكلة تحديد الأساس.

يذكر آبل أن الوضعية والتحليلية حين يقلبان إشكالية العلمية، فهما ليسا حيادين من الناحية القيمية. بل المسألة على العكس من ذلك تماماً، إنهما

يفرضان مسبقاً وجود أخلاق نظرية. ويوضح لنا ذلك على النحو التالى:إن موضوعية العلم مقبولة على أساس افتراض وجود جماعة "البرهان"، "جماعة العلماء". فالبرهان من حيث صلاحه المنطقي يحيل دائماً على جماعة مفكرين يتوصلون إلى تفاهم بين أشخاصهم ، فكل عالم حتى فى أبحاثه الخاصة يخضع برهانه أو استدلاله، ولو بصورة ضمنية، لجماعة يرجع إليها. إن لغته الخاصة، كما يذكر آبل لا تتيح له بناء العلم:بل من الضرورى لجوئه إلى برهنة عقلية مشتركة لدى الجميع. يقول:"أن صحة الفكر تتعلق أساساً بتسويغ المنطوقات اللغوية فى جماعة برهنة فعلية"(36)

وعلى ذلك يتمثل فضل آبل كما تؤكد - جاكلين روس - فى رده كل فاعلية علمية إلى جماعة العلماء ، تلك الجماعة الحاضرة حتى وسط الذاتية . وهو على ذلك يدخل اللغة العامة فى قلب العلم نفسه ، الذى يريد أن يكتفي بالوقائع المعطاة فقط ، ومع هذا فهو يرجع فى رأيه إلى القيم . ولا يتكشف على أنه حيادي قيمياً كما تؤكد الوضعية . فالواقع أن الافتراض المسبق لوجود جماعة العلماء ، التى يطلق عليها جماعة " البرهنة " يحيل إلى معايير لأخلاق نظرية . إن الجماعة التى تشكل أفق العلم تفتح أمامنا باب الاعتراف المتبادل بين الأشخاص . ودون ذلك لا يوجد علم .

والسؤال هل تحيل فكرة جماعة برهان على أمر أخلاقي ؟ فإذا كان المنطق والعلم يفترضان هذه القاعدة مسبقاً ، فهل ينتج عن ذلك أن تكون تلك القاعدة أخلاقية وبعبارة أخرى : هل فى وسع -حتى الشيطان -لو انضوى إلى جماعة البرهان إلا يتخلى عن إرادته الخبيثة ؟ والإجابة عند آبل : إن الشيطان لو انخرط فى الجماعة يترتب عليه أن يتصرف كما لو أنه قد تغلب على الأثرة ، أى انه يخضع للإلزام .

يتضح لنا وجود " ينبغية " فى نظر آبل ، صادرة عن العلم . وان كل

تسويغ منطقى يفترض إطاعة معايير أخلاقية أساسية . ويعطى على ذلك مثال . فالكذب الذى يجعل كل نقاش وحوار محال ، هو أساس المنطق والعلم . يرتبط ذلك فى نظر آبل بتحليل جانب اللغة الإنجازى . إن فرضاً مسبقاً ، إنجازا يعمل خلف كل منطوق يتناول الواقع . فالقول فعل . وهو ليس عودة إلى عمليات فكرية فحسب بل إلى أساس تواصلى يتطلب موافقة الآخرين دون عنف أوكذب . يعتمد آبل فى ذلك على نظرية سيرل " أفعال اللغة " والخلاصة إن المنطق والحقيقة يفترضان جماعة برهان لا تنفصل عن معايير أخلاقية .

يشير بوزيد بومدين في دراسته ايطيقا التواصل ونقد العقل الاداتي ، إلى زيادة الاهتمام بالتواصلية .وكارل - أوتو أبل أستاذ الفلسفة بجامعة فرانكفورت زميل هابرماس والذي تأثر بالبرجماتية خاصة لدى شارلز بيرس الذي قدم عمله في كتابه تحويل الفلسفة في مجلدين "شرح وفهم و"أخلاق الحوار"اللذان يطرح فيهما الإشكاليات المتعلقة بأساس الأخلاق انطلاقا من البرجماتية المتعالية . ايطيقا التواصل(الحوار) تعد اليوم مرجعية الفلسفة الأخلاقية وتشكل ظاهرة العودة للمتعالي التأملي للأبحاث التواصلية.

فالتواصل يتوجه نحو الذاتية لخلق أخلاق الحوار . وأبل يعمل منذ صدور كتابه "الأخلاق في عصر العلم"حول المشكلات التي ترتبط بالأخلاق والنظرية الأخلاقية والتواصل أو ما يسميه أحيانا الحوار . وتتخذ أبحاثه اتجاهين: الأول تتابع في العمق التفكير والبرجماتية المتعالية، أي المشكل التأسيسي، تأسيس عقلاني للأخلاق.والثاني خلق منطق شكلي ضروري Apodictique، وفق قوله التأسيس لأجل الأخر .

ويمكن القول أن المحور الأساسي الذي ينطلق منه المبحث هو الإجابة عن سؤال لماذا الكائن متعقل ؟ والمحور الثاني لماذا كائن أخلاقي ؟ وقد اعتمد أبل على البرجماتية المتعالية للإجابة عن هذين السؤالين ويحاول في

كتابه "الحوار والمسئولية" الإجابة عن المحور الثاني من الإشكالية الناتجة من أخلاق التواصل.(44)

وتلاحظ روس إن آبل صاحب منظور متعال يعود حتى إلى " ما قبل " جماعة الاتصال . وهذا ما يشكل معنى الملفوظات وصحتها ويجعلها جائزة . وتصف هذا بإننا إزاء فلسفة من نمط التعال الكانطى . وهذا ما أشار إليه جان مارك فيرى فى كتابه "هابرماس أخلاق التواصل" بقوله : "إن فكرة جماعة الاتصال ، وهى جماعة غير محددة وبرينة مثالياً من العنف ، تبدو على أنها المرجعية اللازمة لكل ممارسة إنسانية مشفوعة بمعنى ، لذا فإن "آبل" لا يخشى الكلام على تأسيس أقصى للعقل" . ويعترف هابرماس نفسه بفضل محاولة آبل عليه ، يتضح ذلك فى قوله: "إن فيلسوفاً من الفلاسفة الأحياء لم يؤثر على توجيه فكرى مثل آبل ، انه . وكما سنلاحظ . هناك تحولاً مهماً لدى هابرماس ، الذى يؤسس الأخلاق النظرية ، أخلاق النقاش (الحوار) على نزانعية كلية بينما شيد آبل فلسفة عقلية من النمط الكانطى .(45)

4- هابرماس والأخلاق التواصلية

قدم هابرماس نظريته الأخلاقية فى عدة أعمال هى: "نظرية الفعل التواصلي"، "الأخلاق والتواصل" ، "القول الفلسفي فى الحداثة" ، و"فى أخلاق المناقشة"

يميز هابرماس تمييزاً دلاليا هاماً بين المسائل الأخلاقية ، وهى ثمرة لسبيل برهانى كلى وبين مشكلات الأخلاق النظرية ، وهى عنده تعود إلى الاختيارات القيمية التفضيلية لكل فرد، اختيارات ذاتية فى الأساس . الأخلاق تقابل منظوراً كلياً يجاوز حدود كل ثقافة معطاة ، بينما الأخلاق النظرية بالمعنى الدقيق لا تتناول كلها تناولاً تاماً التساؤل الكلى . يقول : " ينبغى على من يريد النظر إلى أمر من الأمور من الزاوية الأخلاقية ألا يتجاوز سياق ما

بين الأشخاص المشاركين فى التواصل والذين يدخلون فى علاقات شخصية بينهم.. ونحن حين نتجاهل سياق التفاعل الذى يتم من خلال اللغة ، وكذلك زاوية المشارك بوجه عام لا نحصل على نظرة حيادية ، بل نصل إلى رفع الحواجز حسب النظرات الفردية للمشاركين "(46).

علينا لكي ندرك إدراكاً أفضل العقل العملى ، أن نعود إلى ما يسمى المنعطف اللسانى، فالفكر المعاصر يفترض فى الواقع منعطفاً ، انتقالاً من فلسفة الشعور إلى نظرية تستند على اللغة والعلامات اللسانية. وعلى المفكر أن يتجه شطر الاتصال والتأويل. فليس فى وسع الكوجيتو ولا الماهية التى لا نصل إليها أن يهديانا: إنما اللغة هى؟ الأكثر حقيقة. واللغة تحيل إلى الاتفاق ، والقبول ، والتواصل والاختيار المستنير لجملة أفراد يتحاورون . ومن هنا فإن فكرة الاتفاق ستطبع بطباعها البحث الأخلاقى والأخلاقى النظرى. والحوار هو أساس أتفاق الفاعلين وهو الذى يحدد(يرشد) نظرية الأخلاق النظرية(47) وعلى هذا سيؤلف تحليل أفعال الكلام والتواصل المنتظم الطريق الأمثل لفلسفة الأخلاق النظرية والسياسية . وعلينا بالتالى ان نأخذ بعين الاعتبار العقلانية البرهانية الفاعلة فى الممارسة اللغوية. وحتى نستطيع أن نفهم طرق التواصل فهما أفضل علينا أن نميز بين نوعين من أنواع الفاعلية العقلية

- الفاعلية الأداتية المتجهة نحو النجاح ، وهى تسعى إليه بوسائل تلائمها .

- الفاعلية التواصلية التى تخضع للتفاهم المتبادل .

يركز الفاعلون فى الحالة الأول عنايتهم على نتائج عملهم . فإما أن يؤثروا فى عالم الأشياء " فاعلية أداتية " ، وإما أن يؤثروا فى الآخرين محاولين الإمساك بممارسة السلطة على مناقشة هؤلاء الآخرين " فاعلية إستراتيجية " . وكلتا الفاعليتين الأداتية والإستراتيجية تهدفان النجاح وهما

يؤلفان شيئًا واحدًا .

وتفهم الفاعلية التواصلية ضمن تفاهم متبادل يهدف إلى التفاهم والقبول بين المشاركين ، وهم يتعاملون فى هذه الحالة عن طريق البرهان ، والبرهان يفترض مسبقاً الحياد ومسؤولية المتخاطبين (المتحاورين) ومعقولية الخطاب. إن الحوار والنقاش الصحيح تراضى ، وهو لا يقوم إلا على أسس معقولية وليس بالتهديد والعنف . فالنقاش يقوم على القوة الخالية من عنف الخُطاب. وعلى هذه الأسس يؤثر المتحاورين الواحد في الأخر فى الفاعلية الإستراتيجية ، فى الفاعلية التواصلية ، يؤثر الفاعلون طلباً للتفاهم المتبادل . وهنا مبدأ الأخلاق . إن كل تواصل هو أمر معيارى ، انه يفترض مسبقاً أن الأخر شخص واننى لا أتعامل معه كشئ . فالتواصل إيضاح مملكة الأخلاق النظرية ، يعلن عن الاعتراف بالأشخاص ضمن أفق التعميم الكلى[48].

يجب توافر التعميم الكلى فى دائرة الأخلاق النظرية . وفى الواقع أن كل تواصل يفترض مسبقاً وجود تفاهم بين الأعضاء ، مبدأ تعميم كلى يلازم النقاش ، ولذا فإن النقاش يتجلى فى صورة عقل عملى وتفتح السبيل أمام ما يبدو صالحاً للجميع. إن العقلانية التواصلية، هى حافز العقل العملى ، تقدم معياراً للحكم على صحة السبل الاجتماعية. وهى تتيح كذلك تصور بناء الحق ويفترض مسبقاً تعميماً كلياً للمصالح بوصفه جملة الشروط الضرورية لاتفاق الحريات إن الكلى فى الحق كما فى الأخلاق لا يبدو على أنه معطى ، بل على أنه مطلب يتحقق ضمن التواصل. تقدم لنا اللغة فى نظر هابرماس مفتاح الأخلاق .

ويمكن أن نعود بهذا المشروع الأخلاقى ، والأخلاقى النظرى الذى يقدمه هابرماس إلى كانط مع تمييزه عن الأخلاق الكانطية التى تختلف عن

الأمر القطعي الذى يقترحه علينا هابرماس فى مبدئه للتعميم الكلى ، القائل "يجب على كل معيار صالح .. أن يلبى الشرط القائل إن النتائج الثانوية التى تصدر عن واقعه .. أن المعيار كان ملاحظاً بصورة كلية فى نية إرضاء مصالح كل إنسان ، فهى من الممكن أن يقبلها جميع الأشخاص المعنيين . هنا يظهر الأمر القطعى مرتبطاً بالتواصل الذى يقدم فهماً جديداً للعقل العملى [49].

5- الأخلاق النظرية للحضارة التقنية (يوناس)

يقدم هانز يوناس (1903 – 1993) تلميذ هوسرل وهيدجر - على عكس كل من "أبل" و "هابرماس" الذى يعيدان بناء العقل العملى بشكل مستقل عن الميتافيزيقا - يقدم أخلاق ميتافيزيقية أو قل انطولوجية . فهو يبنى الأخلاق الجديدة أخلاق الحضارة التقنية على مذهب الوجود (الانطولوجيا) ، فالأخلاق النظرية عند يوناس فيما تقول روس ترتاد وجوه المسئولية ، وهى ترتبط بالميتافيزيقا ، وتلك هى فلسفة الأخلاق وقد تطلعت نحو المستقبل الذى نحن مسؤولون عنه ، ورغم كونها تنعطف نحو المستقبل فإن ما يسودها مبدأ الواقع المتمثل فى استبعاد كل أشكال اليوتوبيا .

لنعود إلى الوقائع ، لنهرب من المثل الأعلى الخيالى ! نداء إلى الميتافيزيقا؛ إلى مبدأي المسؤولية والواقع : على هذه الصورة تظهر الأخلاق النظرية لـ " يوناس " فى خطوطها الأساسية ، فهو يشيد بربط الأخلاق النظرية بالوجود . وبمناقشة مثلى التقدم واليوتوبيا يشيد بناء يأخذ فى اعتباره معطيات العصر التقنى . يحاول الإجابة من خلال هذه المبادئ عن سؤال أساسي مادامت الأخلاق التقليدية قد صارت لا تتناسب وعصرنا ، ومادام هذا العصر أطلق سراح بروميثوس ، فإلى أي منهما ينبغى رد الأخلاق النظرية اليوم ؟ كيف نؤسس هذه الأخلاق إذا كان بروميثوس طليقاً وكان العسر يزداد حول الأرض وكنا أيلين إلى العجز وإلى تطرف القوة ؟

لقد بدت ماهية " الإنسان " خلال زمن طويل ثابتة وخارج حقل التقنية ، إلا أنها التقنية الحديثة أصبحت اليوم تتدخل إلى داخل الإنسان وتتخذ منه موضوعاً لتأثيرها : إطالة أمد الحياة مراقبة السلوك والجينات الوراثية ، وهي تخلق عن طريق ذلك عدد من المشكلات والأخطار .

إن إطالة أمد الحياة تمس جوهر الإنسان وتبرز كمسألة قيمية وانطولوجية . إلى أي مدى تكون إطالة الحياة هدفاً ومن الذي ينبغي أن يفيد منها ؟ ان تذكر الموت قد يكون أساس الحكمة ، وذلك لأنه يدفع إلى العمل . وان تحول ماهية الفعل الإنساني يحرم الفكر من عمقه ، ففكرة الموت ترشد المرء وتوجهه ، فالموت حافز للحياة دعوة للعمل . وهذا ما يذكرنا به يوناس عبر إعادته صياغة الأخلاق النظرية حول القضايا المعاصرة .

إن التدخل في السلوك يتقدم كون من الإمكانات المقلقة، وإليك بعض الأمثلة: تنظم السلوك بالعقاقير ، التدخل المباشر في الدماغ بواسطة أقطاب كهربية مزروعة ، برمجة العمل الإنساني بالمعالجة السلوكية ، مما يوضح أن التقنية يمكن أن تغير الماهية الإنسانية. وبوجه عام إن السيطرة الوراثية والتأثير في الأجهزة العصبية حافلان بالإخطار لأنهما يتناولان القاعدة الحيوية للهوية الشخصية . وهكذا تقود هذه التغيرات إلى الإلحاح على أخلاق نظرية وإن شرط وجود الواقع الإنساني يكف عن أن يبقى ثابتاً[50] .

هل يمكن أن يكون النوع البشري موضوعاً للتقنية ؟ هل ينبغي تغيره ؟ إن المشكلات التي تطرحها المداخلات الوراثية لا تكاد تحظى بأجوبة من الأخلاق النظرية التقليدية التي ترى أن مثل هذا التساؤل لا يمكن طرحه مادام الإنسان يبدو في نظرها مستقراً. وتوضح لنا روس الصلة بين ما قدمه يوناس والأخلاق الكانطية على النحو التالي:

أ- من الآمر القطعي القديم كانط إلى الأمر الجديد يوناس :

وإذا كانت التحويلات فى الفعل الإنسانى على الصورة التى ذكرناها وكان الفعل يتناول حياة فانية متغيرة ، تتناول الواقع الإنساني ذاته ، فإن الآمر القطعى الكانطى لا يستطيع أن يتكيف مع صفاتنا التقنية . فهو كما نعلم ينظم دون شرط ودون تعلق بمادة الفعل لا بهدفه ولا بمضمونه ونتيجته ؛ وإنما يتعلق بصورته فقط من حيث التعميم الكلى. " اعمل بحيث يكون عملك قانوناً كلياً للبشرية " . يستبدل يوناس هذا الآمر القطعى بأمر جديد يتضمن تمام الإنسان وتمام الحياة . أمر قطعى لإنسانية قابله للتحول والتغير ، موضوع للتقنية المعلقة ويعبر عنه فى هذه الصيغة الرباعية :

- اعمل على نحو تكون نتائج عملك متسقة مع استمرار حياة إنسانية حقيقية على الأرض
- اعمل على نحو ألا تكون نتائج عملك هدامة لإمكان مثل هذه الحياة فى المستقبل
- لا تفسد شروط بقاء اللامحدود للإنسانية على الأرض .
- أدخل فى اختيارك الحالى تمام مستقبل الإنسان بوصفه موضوعاً ثانوياً لإرادتك[51]

وبعبارة مختصرة يمكن القول، إن بوسعى المجازفة بحياتى الفردية الخاصة، بل تعريضها للخطر ، ولكن ليس فى وسعى البتة أن أفعل ذلك بالنسبة لحياة الإنسانية القادمة، هنا نجد لدى "يوناس" إرادة العثور على شكل كلى، وهذا الشكل مغاير لمفهوم الجماعة عند هابرماس. فالإنسانية الشاملة أصبحت معياراً وليست مرجعاً. حيث اننى أضطلع بالإنسانية القادمة ، التى لن تقدم لى أية منحة. وهذه اللاتبادلية فى الأمر (عند يوناس) تشكل عنصراً مميزاً ما دام واجبى ليس بالصورة المقلوبة لواجب آخر. والذى يذكرنا بهذه اللاتبادلية، هو مثل الإلزام تجاه الأطفال المولودين: فإنا مدين لهم

بكل شئ دون أن أنتظر منهم أى شئ .

يعيد يونـاس صياغة التساؤل القديم لمـاذا الوجـود ولـم يكـن عدمـاً ، فيصبح لماذا ينبغى تفضيل الوجود على العدم . ويجيب كالتالى : الوجود خير من اللاوجود ، هنا فضل مطلق للأول على الثانى ، وبهذا تمد الأخلاق النظرية مسألة الوجود وترسخ فيها نظرية القيم . وهذا يعنى أن الإلـزام لا يصدر عن إرادة تـأمر فقط بل عن الوجـود والخير بالـذات حيث يتبنـى يونـاس الموقف الميتافيزيقى مقابل موقف الوضعيين[52]. فالحادث الوجودى الخام يخضع فى نظر يونـاس لمبدأ انطولوجى لأمر أقصى : اضطلع بهذا الوجود الذى يعلو على اللا وجود .

نموذجان للمسؤولية : ولتوضيح معنى هذا التقابل الانطولوجى المتصل بالمستقبل البعيد يقدم " يونـاس " نموذجين متميزين : نموذج المسؤولية الوالدية ونموذج مسؤولية رجل الدولة . وفيهما تشمل المسؤولية الوجود التام للموضوع وهى مسؤولية موصولة ومستقبلية .

وتتعلق المسؤولية الوالدية بالطفل من حيث وجوده الشامل وليس عبر حاجاته المباشرة فقط ، وهى مسؤولية لا يمكن أن تتوقف ، إنها كما يؤكد مسؤولية موصولة ؛ لأن حياة الموضوع التى تستمر تنجب من جديد مطالبها الآنية الآخر ، وهى أيضاً تتنـاول مستقبل وجود الطفل .

وكذلك مسؤولية رجل الدولة ، هى مسؤولية نموذجية ، تطرح التساؤل عن حياة الجماعة ، فالسياسى ، حتى لو كان حافزه السلطة فهو يتطلع إلى مجموعة ، ويسعى لصون هوية فى الزمان وأخيرا فإن عمله يستهدف موضوعاً له المستقبل ووجود البشرية القادم .

يحدد يونـاس من خلال هذه الأمثلة نماذج المسؤولية المعاصرة ، التى تتناول المستقبل الأبعد للإنسانية ، وهى لا تقوم بالتبادل أو على التبادل وتدل

أخيرا على مهمة فى المستقبل اللامحدود ، المسئولية تضطلع بإنسانية وحياة متغيرة . وما دام الوجود أفضل بما لا نهاية له من اللاوجود فإن واجبنا صياغة هذه الإنسانية داخل الوجود ذاته

نقد اليوتوبيا: يريد يوناس أن يكون واقعياً ، فهو ينقد يوتوبيا المثل الأعلى عند بيكون ، واليوتوبيا الماركسية ، ويوتوبيا ارنست بلوخ، صاحب "مبدأ الأمل". فالمسئولية عند يوناس تبعد تماماً عن اليوتوبيا . يبدو فرنسيس بيكون(1561- 1626) الرائد لليوتوبيا الحديثة ، إنه يدفع الكائن إلى غزو الطبيعة ، فالمعرفة قدرة، سيطرة على الأشياء ، سيادة على الواقع من خلال اكتشاف نظام الطبيعة . إلا أن هذه السيطرة،وهذه اليوتوبيا ، يوتوبيا السيطرة تتحول فى نهاية المطاف إلى تهديد. فالسيطرة تصبح سيطرة بلا ضابط، وهى تقتضى منا(سيطرة على السيطرة) ولولا ذلك لتقهقرت اليوتوبيا البيكونية وأمست خطراً .

واليوتوبيا الماركسية نتاج ليوتوبيا بيكون ، وهى تحقق فكرة سيادة تامة على الطبيعة عند يوناس وهو يوحد الشئون الأخروية بالدوافع التقنية ممارسة ثورية . ينبغى طرد هذا الشكل من المثل الأعلى اليوتوبى ، الذى يتخذ الإنسان مركز الكون. ويرى يوناس أن نقد اليوتوبيا الماركسية إنما يزداد بمقدار فصل الماركسية الإنسان " قبل الثورى " عن إنسان الأزمنة القادمة ، وهو الإنسان الشامل التاريخ والمتصالح مع ذاته، الإنسان الصحيح . يقول يوناس إنه موجود منذ الأزل وعلينا ألا نبعد هذا الواقع المهم ، حتى تتاح لنا رؤية إنسان الأزمنة القادمة . إن الإبهام جزء من الفاعل الإنسانى . يقول : ياله من خيال أحمق ذاك الحلم بالإنسان التام والكامل إنسان المخطوطات الاقتصادية ـ الفلسفية لماركس .[53]

ويبين يوناس أنه من الضرورى إبعاد مبدأ الأمل لبلوخ ، الذى أراد

الحفاظ على بعد يوتوبى فى الفكر الماركسى . فالحلم بحياة كاملة يعمر المثل الأعلى الاجتماعى لدى هذا المفكر . وسيتحقق الإنسان التام فى أوقات الفراغ والأعياد . وهنا ينتقد يوناس الإهمال التام لشروط وجودنا الانطولوجى ، وهو إهمال يستند إلى تمركز تشبيهى بالإنسان ، الإنسان هو مركز الكون عند بلوخ. إن يوتوبيا بلوخ تشتمل مثل يوتوبيا ماركس على خطر كبير . إن يوناس يبني أخلاقاً نظرية بالانطلاق من تأسيسات جديدة انطلاقاً من مسؤولية بعيدة، لا يوتوبية . لتحمل تماماً تبعة وجود الإنسانية القادمة ، بأن نفحص بوضوح قدرة العلوم والتقنية الحديثة . إن الأخلاق النظرية الانطولوجية ليوناس تستجيب لمشكلات عصرنا على بعد كبير عن اليوتوبيات الخطرة .

وفي الفصل الذي عنونه "في أن الوجه الآخر للحرية هو المسؤولية" يعرض ناصيف نصار في كتابه "باب الحرية" في إشارة هامة إلى يوناس ، المسؤولية ، الوعي بالمصير الشامل للبشرية . فقد أصبحت البشرية تتمتع بقدرة على التدخل في الطبيعة وفي كيان الإنساني ، بفضل التقدم التكنولوجي، بحيث اصبح السؤال عن مستقبلها ، أي مستقبل الحياة الإنسانية في حد ذاته ، ومستقبل الأجيال الآتية ، جزء لا يتجزأ من التدبير الحاضر لشؤونها . وهذا ما يربط من وجهة نظره بين فلسفة الحرية وفلسفة التاريخ ، ذلك الموضوع الذي لقى اهتماما كبيرا من يوناس الذي حاول أن يعيد بناء نظرية المسؤولية تحت مفهوم أخلاق المستقبل ، تجاوبا مع ضرورة التفكير في المشكلات الأخلاقية الناجمة عن الحضارة التكنولوجية.[54]

6- فوكو : الأخلاق بوصفها علم جمال الوجود

يقدم لنا ميشيل فوكو فى الجزأين الثانى والثالث من تاريخ الجنسانية : استعمال اللذات، والاهتمام بالذات أخلاقاً نظرية مرتبطة بممارسات تقوم الفاعل وأسلوبية جمالية . وتتبنى تحليلات فوكو فى هذين الكتابين على

العصر القديم اليوناني –الروماني . حيث يرى أن جمال السلوك ، وهو فن الحياة ، هذا الجمال يقودنا في اليونان إلى أخلاق نظرية .

على هذا فإن أنوار العصر القديم تتيح لفوكو أن يفكر في مطلب الأخلاق النظرية. لكن يعني هذا ان ننسج على منوال اليونان والرومان ، بل ان هناك بعض قرابة بين تجربتهما وتجربة ثقافتنا المعاصرة . يظهر هذا بالتحديد في أن اثينا وروما لم يبلغا مقولتي القانون والممنوع ، وهما مقولتان مسيحيتان . ونحن في عصرنا الحالي نجرب انحسار الممنوع . وبالتالي يظهر السؤال هل ترسم تجربة جمالية السلوك اليونانية الرومانية طريقنا .

ينقلنا كتاب " استعمال الذات " إلى ميدان الثقافة اليونانية للقرن الرابع قبل الميلاد. ومن المعلوم أن الفاعلية النفسية (خاصة الجنسية) مدمجة في جمالية وجود حقيقية ، وهي وقف على الرجال الأحرار الراغبين في إسباغ صورة جميلة على حياتهم . يقول فوكو : إن مطلب الصرامة المتضمنة في بنية الفاعل المسيطر على ذاته كمبدأ إسباغ أسلوبية على سلوك الذين يريدون أن يسبغوا على وجودهم أفضل انجاز مستطاع .. وفي إتمام هذه المطالب للصرامة .. لم ينشد اليونان تحديد قانون سلوك إلزامي للجميع"[55]

ومن هنا فلا إلزام ، ولا قانون كلياً ، لا ممنوع عام مفروض على الجميع ، بل أسلوبية حياة ، خاصة بالراشدين الذكور الأحرار . في هذه الثقافة حيث لا يحتل الممنوع المكانة المركزية في التفكير النظري الأخلاقي ، فإن هذه الجماعة الصغرى ستجعل حياتها ثمرة فنون الوجود ، والممارسات التي بها يحول الفاعلون ذاتهم بذاتهم بوساطة صور جميلة[56] . ويواصل كتاب " الاهتمام بالذات " مشروع فوكو الأخلاقي النظري في العالم الهلينستي والروماني الذي أعقب وفاة الاسكندر وامتد حتى القرون الأولى من التاريخ الميلادي . ولم يبق الفرد إذ ذاك محبوساً في العهد اليوناني القديم ،

بل صارت مشكلة إضفاء الصبغة الذاتية مشكلة مركزية . ان ذلك سبيل للحرية لتكوين فاعل مستقل ذاتياً داخل بعض البنيات . ففى الامبراطورية الرومانية كانت تسود إذن ثقافة الذات ، فكرة ضرورة اعتناء الإنسان بذاته . تلك أفكار قديمة فى المجتمع اليونانى . حيث كان سقراط ينظر فى محاورة " الدفاع " إلى العناية بالذات على أنها شئ أساسى إلا أن الفكر إذ ذاك كان يعد اعتناقها بقوة فى إطار فنون الحياة . وقد اتسم القرنان الأولان من العهد الأمبريالى بأنهما العصر الذهبى لثقافة الذات . حيث يذكر ابيكيتوس Epictete ان على الإنسان أن يسهر على نفسه . هذا الاهتمام بالذات يستلزم جهد ، وهو مهمة صعبة ، يحتاج إلى وقت وإلى جهد تأملى طويل[57] .

يقول فوكو : " ويرجع سينكا Seneque وابيكتوس وماركوس اوريلس Aurele إلى تلك الأوقات التى ينبغى بذلها فى التفات المرء لنفسه .. فذلك الوقت ليس ضائعاً إنه مملوء بالتمارين ، بأنشطة شتى فهناك التأملات والقراءات والملاحظات"[58]

وهو يعنى بالسيطرة على الذات أن تكون الأخلاق النظرية تنقية جوهرية للتصورات ، إرادة ضبطها ، وتصفيتها ، ووجوب السهر باستمرار على الأفكار التى تخطر فى البال ، رفض ما لا يليق بنا على صعيد العلاقة بالذات .

وستنشأ خلال هذا الاصطفاء المنهجي ذات تملك ذاتها وتوصل إلى اللذات والأفراح بدل من بلوغ قوة مسيطرة . إن جعل الإنسان نفسه فى صورة جميلة أمرا غريب عن فكرتى الزلل والشر ، وهما فكرتان مسيحيتان . إن الإنجاز الأخلاقى النظرى بعيد عن كل طاعة لقانون عام ، وعن كل ممنوع ، فهذا الأسلوب الحياتى تقشف روحى ، وهو ليس البتة شعوراً بالذنب أو بالخطيئة . وهو يمتزج بإضفاء الصبغة الذاتية التى يبنى بها الفرد نفسه .

ولئن رجحت المسيحية التنكر للذات ، فإن الفكر اليوناني ـ الروماني يجعلنا نكتشف نماذج تفيض بالجمال وبالأخلاق بعيداً عن الشعور بالذنب والشر . إنها تنقلنا إلى "فنون حياة" هي مادة لا تنضب لتفكيرنا الأخلاقي النظري المعاصر(59) .

في حوار مع فوكو هيوبرت ل. دريفوس وبول رينبو مؤلفا كتابه (فوكو: مسيرة فلسفية) حول جينالوجيا الأخلاق ، يؤكد صلة عمله وقرابته مع نيتشه ويوضح لنا أصول تفكيره الأخلاقي (الأخلاق بوصفها علم جمال الوجود). يعود فوكو للأخلاق الفلسفية للقدماء ولا يرى فيها أثرا لما نسميه التقويم ، والسبب فيما يرى هو أن الغاية الرئيسية والهدف الأساسي المنشود من هذه الأخلاق هو ذو طابع جمالي

أولا ، لأن هذا النوع من الأخلاق مسألة اختيار شخصي ليس إلا . ثم أنه كان وقفا على عدد قليل من الناس ، إذ لم يكن المقصود تقديم نموذج سلوكي لكل الناس ، كان ذلك اختيارا شخصيا يتعلق بنخبة صغيرة وكان مبرر هذا الاختيار الرغبة في عيش حياة سعيدة وفي ترك ذكرى حلوة للآخرين . يقول:"إن ما يذهلني هو أن الناس في أخلاق اليونان، كان يهتمون بتصرفاتهم الأخلاقية ، بأدبياتهم ، بعلاقتهم مع الذات والآخرين ـ أكثر بكثير من اهتمامهم بمسائل دينية.. ثم أن هذه الأخلاق لم تكن مرتبطة بأي نظام مؤسس اجتماعي أو على الأقل بأي نظام قانوني. إن أكثر ما كان يشغلهم ومشكلتهم الكبرى ، كان تكوين نوع من الأخلاق يكون جمالية الحياة "(60) .. كان عندهم فن الوجود ، حيث يلعب اقتصاد اللذة دورا كبيرا جدا . وفي "فن الوجود" هذا سرعان ما أصبحت الفكرة القائلة بأنه يجب ممارسة سيطرة تامة على الذات هي المشكلة الرئيسية .

أن ما يهم فوكو من هذه الفكرة هي أن العمل الذي علينا القيام به ليس

فقط وليس بخاصة شيئا نخلفه وراءنا ، إنما هو بكل بساطة حياتنا ونحن أنفسنا(ص206).

ولأنه يلاحظ أن بعض أهم مبادئنا الأخلاقية قد ربطت في وقت معين بنظرة جمالية إلى الحياة فهو يعمد لهذا التحليل التاريخي ويعود لفكرة "فن الوجود" في العصور القديمة . فقد أشار سقراط إلى أن هذا الفن يجب أن يكون خاضعا للاهتمام بالذات ، وفي "القبيادس" ينبغي "الاعتناء بالذات" كي يكون في وسع المرء أن يكون مواطنا صالحا وقادرا على حكم الآخرين.

ويحدثنا عن بنية كتابه في الأخلاق "تاريخ الجنسانية" موضحًا أن هناك ثلاثة ميادين ممكنة من الجينالوجيا :

أولا : أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقاتنا مع الحقيقة ، تتيح لنا أن نكون أنفسنا كخالقي معرفة ثم : أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقتنا بميدان سلطوي حيث نكون أنفسنا كذوات تؤثر في الآخرين .وأخيرا : أنطولوجيا تاريخية لعلاقتنا مع الأخلاق ، تتيح لنا أن نكون أنفسنا كذوات أخلاقية.

إذن هناك ثلاثة محاور ممكنة للجينالوجيا وكانت جميعها حاضرة ولو بشكل غامض إلى حد ما في "تاريخ الجنون" وقد تناول محور الحقيقة في ولادة العيادة ، وفي أركولوجيا المعرفة وفصل محور السلطة في المراقبة والعقاب والمحور الحقيقي نجده في تاريخ الجنسانية ، وهو عمل "مركز حول تاريخ الأخلاقية".

يميز فوكو في تاريخ الأخلاق بين القانون الأخلاقي والأفعال ، فالأفعال أو التصرفات هي موقف الناس الفعلي تجاه الأنظمة الأخلاقية المفروضة عليهم . وهي تختلف عن القانون الأخلاقي الذي يحدد ما هي الأفعال المسموح بها أو المحظورة ، والقيمة الإيجابية أو السلبية لمختلف المواقف الممكنة . ويضيف فوكو جانبا مهما لا يمكن استبعاده أنه العلاقة مع النفس التي تحدد

كيف يجب على الفرد أن يتكون كفاعل أخلاقي لتصرفاته الخاصة ، وهذه المسألة أو هذا الجانب هو ما يهتم به فوكو ويقدم لنا تفصيلات موسوعية حوله أي حول العلاقة بالذات حيث يرصد أربعة جوانب رئيسية لها.

الجانب الأول : يتعلق بالجزء من الذات أو بالسلوك المتصل بسلوك أخلاقي، وجزءنا المعنى أكثر من سواه بالأخلاقية هو مشاعرنا.

الجانب الثاني : هو صيغة الخضوع، أي الطريقة التي يسلم بها الأفراد بالواجبات الأخلاقية المفروضة عليهم. هل هي شريعة الله المنزلة في نص معين، أم القانون الطبيعي، أم قانون عقلاني، أم مبدأ حياتي جمالي؟

الجانب الثالث : الوسائل التي بفضلها يمكننا أن نتغير لنصبح أشخاصا أسوياء (كيف نصقل جوهرنا الأخلاقي) ذلك التكوين لذواتنا الذي يكون هدفه سلوكا أخلاقيا أو (ممارسة الذات).

الجانب الرابع : هو أي نوع من البشر نريد أن نصبح عندما يكون لنا سلوك أخلاقي؟ (الغائية الأخلاقية) .

ففي ما نسميه الأخلاق ليس هناك السلوك الفعلي للناس وحسب ، ليس هناك سوى أصول وقواعد سلوكية ، هناك تلك العلاقة مع الذات التي تتألف من الجوانب الأربعة السابقة. يقول : "إن السيطرة على النفس ظلت مرتبطة زمنا طويلا بالرغبة في الهيمنة على الآخرين ، بصور متزايدة ، تأمين استقلالية المرء تجاه الأحداث الخارجية وسلطة الآخرين" (ص211).

ومهمة فوكو كما يحددها لنا في هذا الحوار هو أن التحولات التي حدثت "تحت" الشرائع والقواعد ، في أشكال العلاقة مع الذات وفي ممارسات الذات المرتبطة بها ، أنه تاريخ الذات الأخلاقية لا تاريخ القانون الأخلاقي. ويؤكد فوكو في الجزء الأخير من الحوار وعنوانه (من النفس الكلاسيكية إلى الذات الحديثة) أننا نكاد ننسى في مجتمعاتنا تلك الفكرة التي مفادها أن أهم أثر فني

يجب الاعتناء به وأهم موضع يجب أن نطبق فيه قيمة جمالية هو نفسنا وحياتنا الشخصية وكينونتنا" ويقول موضحا كيف ترتبط الكتابة بالأخلاق وبالذات ، أنه لا يمكن أن تكتسب أية تقنية وأية أهلية مهنية دون ممارسة ولا يمكننا أن نتعلم فن الوجود دون اكتساب يعتبر تدريبا للذات من الذات. أن اختلاف الأخلاق (الزهدية) في العصر اليوناني - الروماني عنها في العصر المسيحي ، ليس التعارض بين الوثنية والمسيحية تعارضا بين التساهل والزهد ، إنما هو تعارض نوع من الزهد مرتبطا بجمالية معينة للحياة مع أنواع أخرى من الزهد مرتبطة بضرورة التخلي عن الذات عن طريق كشف المرء لحقيقته الخاصة.(ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية. ص215)

ليس فوكو الفيلسوف المعاصر الوحيد الذي يعود لليونان ، بل أننا نجد عدد من الفلاسفة المعاصرين يعودون لليونان فالألمان يرجعون للسابقين على سقراط ، كما نجد لدى نيتشه وهيدجر وبيير هادو ، الذي يتوقف عند أخلاق التأمل والحكمة لدى الرواقية.

وتعود الأخلاق النظرية المعاصرة عند بيير هادو P. Hadat للفكرة القديمة للمدارس الهلنستية والرومانية، والتى تنص على أن الفلسفة ليست عملاً تأملياً –فيما يرى روس- محضاً بل أنها تمرين روحى ، ممارسة ذاتية وحكمة توجيه الحياة. ويرى هادو أن فى وسع الحداثى أن يجرب التدرب على الحكمة، وهذا التدرب يدنو من المثل الأعلى للأقدمين من عدة وجوه . إن العودة إلى مفهوم " رواقية خالدة " هو موقف من مواقف الشعور الإنسانى ، المتصل اليوم هنا والآن ، لكل واحد منا . هنا تتوحد هوية الأخلاق النظرية مع البحث الدائم عن الصفاء ، عن تشيد حصن داخلى بعيداً عن عيوب الأهواء واضطرابها . يدخل بنا بيير هادو بكتابه " الحصن الداخلى " إلى كتاب الخواطر " لماركوس أوريللوس وفى "الرواقية الكلية" "يمكن القول

.. إن الرواقى يشعر بالصفاء ، صفاء مطلقاً وبالحرية وبالعون بقدر وعيه باللاوجود لأى شر ، سوى الشر الأخلاقى" .

يعرف الرواقى بأنه ينتمى إلى الطبيعة والكون ، وانه سيشيد ضمنها حصناً داخلياً سيتيح له أن يكون مصوناً من السوء . وحينئذ تصير الفلسفة تمريناً روحياً منظماً ومسيرة شطر الحكمة . وهكذا تستطيع الرواقية الكلية أن تذكرنا فى زماننا المضطرب فى نفوسنا ، فى قوة فكرنا نجد قواعد النظر والعمل : " أن نعيش بملء وعينا ، بملء جلائنا ، أن نعطى لكل لحظة من لحظاتنا كل اشتدادها ، ويهب معنى لكل حياتنا"[61].

7- نظرية العدالة والانصاف لدى رولز

تعد " نظرية العدالة " التى قدمها جون رولز أحد النصوص المعاصرة الاكثر شهرة فى الفلسفة الأخلاقية النظرية والسياسية . وهو فى الواقع كتاب أخلاق نظرية وفكر سياسى على نحو لا ينفصل . وفيه يطرح رولز تساؤلات حول ما العدالة ؟ ما النظام العادل المستقر ؟ كيف تفهم القواعد التى تهيمن على توزيع الخيرات والمصالح الأساسية؟ وتلاحظ جاكلين روس على عمل رولز ملاحظتان اوليتان :

- إن رولز لا يحاول حل مشكلة العدالة ككل ، إنه يعنى، أكثر ما يعنى بالمبادئ المسيطرة على توزيع المنافع الاجتماعية توزيعاً موائماً وعلى إعطاء الحقوق والحريات.
- الملاحظة الثانية تتناول أسباب نجاح "نظرية العدالة" . ذلك أنه مع أزمة الأيديولوجيا الماركسية يبدأ "عصر الفراغ" الذى يجد فيه رجال السياسة أنفسهم حائرين. و عندما تبدو الطوباوية الماركسية عتيقة يسأل عن المبادئ التى تنظم العمل السياسي؟

تأتى نظرية رولز بحل بديل عن النفعية[62]. فالمذهب النفعى الذى

يعتمده رولز يمد إلى المجتمع المعايير ، المألوفة فى نطاق الأفراد. فالفرد يميل إلى زيادة رفاهيته القيام بحساب الخسائر والأرباح على نحو يحقق لنفسه به أكبر خير ممكن. وهذا ينقل للجماعة ، فكما يزن الفرد الخسائر والأرباح ، كذلك يستطيع المجتمع أن يزد تلبيات مختلف الأفراد الذين يتألف منهم ، وإذ ذاك ، ما الذى يبدو حاسماً فى هذه النفعية ؟ المجموع الشامل المتحقق للتلبيات ، كيف تعمل هذه النظرية النفعية التى تمد إلى الجماعة اختيار فرد من الأفراد[63]

هذه النظرية لا تبالى بسعادة كل فرد ، كل فاعل : فهى اذن تعامل جميع الفاعلين معاملة فرد واحد . وتأخذ رفاها عاماً ولكنها لا تهتم بالشخص . هنا تظهر كانطية رولز التى تقوده إلى إبراز عيوب النفعية ، ومن جهة أخرى عندما يعنى النفعى بتلبيات الجماعة فإن الرفات العام هو الذى يثير اهتمامه .

إن النفعية مذهب وضعى ينطلق من الوقائع بينما يتطلع رولز (الكانطى) إلى "شيء قبلى" : النفعية تنظر إلى الميول والنزعات الإنسانية نظرتها إلى معطيات . وعلى العكس تماماً ، ينطلق تفكير رولز من مبادئ العدالة .

يقترح رولز مقابل النفعية مذهبا تعاقدياً : ويرجعنا إلى تقليد نجده لدى هوبز ، وروسو ، وكانط ، إنه يشير إلى مسألة انتظام الناس فى مجتمع سياسي ، الأساس المثالي للتنظيم الاجتماعي . حيث يتخيل تجمع أشخاص أحرار ، اجتمعوا لاختيار المبادئ التى ينبغى أن تقود بنية المجتمع ، خاصة توزيع الخيرات الأساسية .

فالشركاء وهم عقلاء ، واعون للمعطيات المتصلة بتاريخ الإنسانية ، إلا أنهم جاهلون لخيراتهم الفردية ولمنزلتهم فى المجتمع القادم . وهو ما يسميه "حجاب الجهل"، الذى لولاه لما خضع اختيار مبادئ العدالة للعقلانية ولانحرف تجاه النفعية . وعن طريقه ، لن يحاول الأشخاص الأحرار

والمتساوون استخدم العدالة لصالحهم ، وقد أصبحوا على هذا النحو مستقلين عن كل معطى فردى . وهو –وهذا هو الأهم –يكفل أصول مناقشة منصفة طالما المشاركين فيه لن يقرروا بناء على مميزات اعتباطية . وفى التجمع بعين الشركاء أفراد كانطيين يسهمون فى شكل من أشكال الكلى بما هو ذو قيمة لجميع العقول . فما ينتج عن مناقشة هؤلاء الشركاء؟ . يقول لنا رولز أن هناك مبدآن سيختاران :

المبدأ الأول : يوجب المساواة فى تحديد الحقوق والواجبات الأساسية فلكل شخص حق متساو من الحقوق الأساسية المتساوية للمجتمع .

والمبدأ الثانى : يطرح عدالة أنواع التفاوت الاجتماعى –الاقتصادى عندما تقدم بصفة تعويض ، منافع لكل فرد ، إذا أفادت الأفراد الأقل نصيباً ، لا عدالة إطلاقاً فى أن يحظى عدد صغير إلا بشرط تحسين وضع اللا محظوظين.

وعلى هذا النحو يرسخ نموذج العدالة الرولزى فى فكرة أصول اختيار منصف يسودها اختيار المبادئ العادلة .

منظومة عادلة واخوية: فى حين تقهقرت الماركسية ، يعرب رولز عن مثل أعلى نظرى - عملى معقول ، طالما أن كل زيادة لصالح الأكثرين حظاً إنما يعوض عنها بتقليل أضرار الأقلين حظاً . وما يصوغه رولز هنا يشكل ميثاق الاجتماعية - الديمقراطية الجديدة . فالمفكر الأمريكي يعتنق وضعاً متوازناً بين مبدأ المساواة وبين سيادة السوق المحض . إن المبدأ الثانى يكشف عن فكرة تبادل ويتوخى المنفعة المتبادلة للشركاء الاجتماعيين فى قلب منظومة تعاونية .

ضرورة نظرية عن الخير [مذهب واجبات معتدل]تتضح لنا نظرة رولز وعرضه للمبدأين انطلاقاً من وضع افتراضى على أنها متسمة بعلم

واجبات صارم . إن المهم عنده هو : الالزامى ، العادل . وهما يتميزان بتقدمهما على الخير . ومذهب الواجبات ؛ يرى أن الأخلاق ، والأخلاق النظرية يقومان على العمل كما ينبغى بغض النظر عن النافع أو الخير . لقد ظهر هذا المذهب فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وهو ينطلق من كانط ويعارض المذهب النفعى . وفى هذا المنظور لا يكون الفعل عادلاً ولخلاقياً لأنه صالح ، بل لانه مستقيم. لقد اعتنق رولز إطار من الواجبات واستبعد العودة إلى خير أسمى، إلى غاية سامية قادرة على تنظيم العمل الإنسانى ، فهو يرفض التقليد اليونانى ، كما يتضح فى الأخلاق النيقوماخية لأرسطو التى تفهم ضمن منظور غائى ، فالعدالة تحدد فيه بداء من الخير و الغاية التى تسيطر على الإنسان.

وعلى الرغم من انتقال مذهب الواجبات عند رولز من مسألة الخير إلى مسألة العادل فإن ذلك لا ينفى وجود الخير حتى فى قلب الواجبات .فإذا كان مفهوم العادل سابقاً على مذهب الخير . فإن الأول تضمن الثانى . فالمجتمع المنظم جيداً بدأ من العادل يحقق خير الجماعة . وكما يقول رولز " إن الفاعلية الجمعية العادلة هى الشكل الأكثر أهمية للسعادة الإنسانية " إن عدالة الاستعدادات تسهم إذ ذاك فى خير أعضاء المجتمع ويزداد ذلك كلما أخمدت الميول ضد الضغينة والحسد .(64)

إن مشكلة الحسد لا يمكن التغاضي عنها . ويعرف الحسد على أنه تلك العاطفة من الحزن الناتجة عن رؤية خير الأخر ، وهى ذلك الميل إلى الشعور بالبغضاء حيال ممتلكات الآخرين . ومن المعلوم أن الحسد ضار اجتماعياً لأنه ينطوي على خبث ، وأن المجتمع الجيد التنظيم يقود انطلاقاً من العدالة إلى تقهقر الحسد . فهو يصون تقدير كل إنسان ، واحترام الشخص الإنسانى يقلل

خطر الحسد . ولما كانت المنافع الكبرى لبعض الناس مرتبطة بأرباح أقلهم حظا ، فإن الفوارق تغدو مقبولة بيسر أعظم . ومن جهة ثانية تتيح العدالة لكل فرد أن يحسن التصرف بمشروعه فى إطار الجماعة المتنوعة . أن تعدد الجماعات ينزع إلى تخفيف رؤية الفوارق المؤلمة . وعلى هذا تقود المناقشة المنصفة داخل المجتمع المفترض من قبل رولز إلى العدالة بوصفها خيراً.

وينتقد شفارتز مان في الفصل السابع من كتابه "الأخلاق البورجوازية في العصر الحاضر" نظرية العدالة عند رولز من حيث كونها لا تعكس الحقيقة أو الواقع الفعلي، ولذلك فهي لا يمكن أن تكون بالنسبة للناس نقطة رؤيا أخلاقية في اختيارهم. فهي ليست إلا تصورات تأملية للكاتب عما يعتبره هو منطقيا في العلاقات البشرية المتبادلة ولكنها ليست إطلاقا نتيجة للدراسة العلمية للواقع الاجتماعي ذاته. (65) .

والإنصاف الذي فهمه رولز على أنه المساواة مع استبعاد الأساس الاجتماعي الاقتصادي لهذه المساواة تحول إلى وهم (شفارتز ص162) . ويرى أن في هذا الموقف تظهر بقوة كبيرة خيالية موقف البورجوازي الليبرالي ، المؤمن بأنه يستطيع أن يحافظ على النظام الاجتماعي الزائل بواسطة بعض التنازلات البسيطة . وهذه الخيالية تعتبر بعيدة عن الحياة وعن قوانين التطور الاجتماعي وعن المضمون الملموس للقيم الأخلاقية ، وهي غير قادرة ، على تحديد السبل الصحيحة لتهذيب الأخلاق وإعداد الأساليب الفعالة لتحقيق مبادئ الحرية والمساواة والعدالة .

ينحصر الموضوع الأساسي لنظرية رولز الأخلاقية وفي الاعتراف بأولوية مفهوم العدالة بالنسبة للخير ، وهذا الموضوع موجه ضد النظريات الغائية التي تحول العدالة إلى خير. (السابق ، ص 163) وخلافا لمذهب المنفعة الذي تجرد من شروط الرأسمالية الحقيقية ومن الاختلافات القائمة في

حياة الناس فقد سعى رولز لإيجاد نظرية أخلاقية معبرا انتباها خاصا للعدالة ومعتبرا إياها كاعتراف ودفاع عن حقوق الإنسان المتساوية في المصلحة الاجتماعية وفي النظرية التي سماها "العدالة أمانة" ، تجلت الأمانة في مفهوم المساواة .

خامسا : فى إطار كانط : هناك رغم وجود انتقادات إلى نظرية رولز وبعض المآخذ مثل : كيف نستطيع الاختيار فى ظل حجاب الجهل وكيف نقرر فى جو الفراغ الشامل . وبالرغم من ذلك فإن مذهب رولز الأخلاقى النظرى السياسى لا يخلو من ميزات: إنه يحاول الابتعاد عن النفعية الانجلو سكسونية .

- وهو يمضى فى نظريته نحو مرجعية كانطية . فهو يتحدث عن تصور كانطى للعدالة ، و يعرض مبادئ العدالة وكأنها أشبه بأوامر قطعية ، فالعمل وفق مبادئ العدالة عمل وفق هذا النمط من الأمر . فللمبادئ السياسية على هذا النحو قاعدة من مبادئ النمط الأخلاقى .

وعندما أسس رولز نظرية العدالة انطلاقاً من كانط وأقام حواراً بين مل وكانط ، فإنه قدم عملاً أصيلاً ومحدداً ، لقد جعل تقليدين متعارضين يلتقيان.(66)

يرى صمويل كورفيتر أن رولز لم يقدم إضافة فريدة إلى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا في مسارها. أن رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل إلى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفي غمار محاولته يطرح نظريته التي هي إحياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند كانط .

يؤكد كورفيتر على كانطية رولز بل وتجاوزه لما وجه إلى كانط من

انتقادات . فالتركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية في المفاضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل إلى تلك المبادى التى يقبلها الإنسان ويعتبرها ملزمة له ، إنما هو تركيز على أمر يذكرنا بالمنهج الكانطي في التوصل إلى الأمر الأخلاقي المطلق ، ويلاحظ أن كثير من الانتقادات قد وجهت إلى كانط بخصوص قوله بالأمر المطلق وأن تحديده لخصائص هذا الآمر لا توضح لنا على وجه التحديد ما هي المبادئ الفعلية التي تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أي أن الأمر الكانطي المطلق يحدد لنا ما الذي يتعين علينا فعله في الواقع. وهذا ما استطاع رولز في الحقيقة أن ينجو منه . فالموقف الأصلي هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هي تلك المبادئ التي يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة . وفي حين أن العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية . نجد أن هذه المبادئ ممثلة في مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تمتزج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكولوجية والتفاعل الاجتماعي في سياق من الندرة والمطالب المتنافسة. ومن هنا ينأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي اتسم به كانط في الوقت الذي تظل فيه نظريته تردد في أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة [67]

ثالثا : في الأخلاق النظرية التطبيقية

مقدمة:

يثير الحديث عن الأخلاق التطبيقية الكثير من التساؤلات حول ماهية هذه الأخلاق وهل هى من طبيعة نظرية أم اقرب إلى واجبات المهن المختلفة التى تدور حولها ؟. ويمكن القول أن مذاهب الأخلاق النظرية التطبيقية فى شتى الحقول الاجتماعية والعملية ، وهى سائدة فى كل مكان ومطلوبة داخل

اللجان الوطنية والدولية إلا أنها مع ذلك لا تحظى بقبول لدى المفكرين باعتبارها مدونات ولوائح مهنية ، وعلى الرغم من ذلك فإن فكرة الانطلاق من مبادئ والهبوط من جديد إلى مختلف الدوائر: البيولوجيا ، والأعلام ، والتجارة تبدو بصورة قبلية مشروعة تماماً. فكل ممارسة تستلزم اللجوء إلى معايير أو مبادئ تستهدف إنارة العمل .

1- الفلسفة التطبيقية

وسوف نشير فى البداية إلى الفلسفة التطبيقية واتجاهاتها ومناهجها لكى نعرض للأخلاق النظرية التطبيقية . وتتكون الفلسفة التطبيقية Applied philosophy من المحاولات التى بدأت فى الظهور فى خمسينيات وستينيات القرن العشرين للتعامل مع أخلاقيات الحياة الفعلية والمشكلات الاجتماعية والسياسية التى درجت البحوث الأكاديمية على تجاهلها فيما بين الحربين العالميتين . وقد ازداد الاهتمام بها فى العالم الناطق بالانجليزية [68] خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث ارتبطت منذ البداية بالتوجه نحو تطوير نظرية للحقوق الطبيعية لتنظيم الأفعال الإنسانية ، يظهر هذا فى مقالة ريتشارد واسر ستروم "الحقوق وحقوق الإنسان والتفرقة العنصرية" وترى هيتا وماتى هايرى أنه من تتبع بحث واسر ستروم نجد أن مجال الفلسفة التطبيقية فى الولايات المتحدة ينحصر فى تحليل وتوظيف مفاهيم المساواة والعدالة والحقوق الطبيعية والقانونية ، ثم امتد مفهوم التفرقة العنصرية ليشمل هجوم على التفرقة القائمة على النوع والجنوسة والعرق والأصل ثم امتد النقاش إلى حقوق الذين لم يولدوا بعد وحقوق الموتى والضعفاء أو المرضى المنتظرين لتكون تلك بداية الأخلاق البيولوجية أخلاقيات علوم الحياة الحديثة"[69]

ورغم أن هيتا وماتى هاير يشيران إلى أن الأخلاقيات البيولوجية

وأخلاقيات الأعمال والمال هى أمثلة على الأنشطة الآخذة فى التواجد الآن كأخلاقيات منفصلة تمامًا عن أية اهتمامات فلسفية حقيقية إلا أنهم تعودان لتأكيد ان دائمًا ما تكون للقضايا النظرية التى تميز الفلسفة التطبيقية اتجاهات وأراء عملية . بيد أنها تتصل اتصالاً وثيقًا بالقضايا الميتافيزيقية التى تكمن فى القلب من المذاهب الأخلاقية المختلفة . وتركز أهم القضايا على قيمة الحياة الإنسانية والحياة غير الإنسانية والصراعات الدائرة بين مختلف الادعاءات الأخلاقية واحتل تعريف الحياة الإنسانية وقيمتها ومعناها مركز المناظرات المحتدمة حول الإجهاض والقتل الرحيم والتكاثر الصناعى وهندسة الجينات وقياس نوعية الحياة وندرة الموارد الطبيعية[70]

وبداية هل المسألة ، مسألة أخلاق نظرية صحيحة ، أى هل هى تحليلات فكرية لقيم ، استئناف بحوث نظرية تتعلق بممارسات السلوك وبمعاييره ، أى بفلسفة الأخلاق ؟. هل نحن بإزاء بدائل عن الأخلاق النظرية وليس أمام استئناف يوجبه التفكير ؟ هل علينا كما تقول جاكلين روس أن نبرز الإبهام الذى يحيق بالأخلاق النظرية التطبيقية على الممارسات الراهنة ؟ وإذا تبين أن اختصاصيو الأخلاق النظرية كانوا منظرى واجبات ، فهل تسمية علم الواجبات ، تدل على علم أو نظرية ما يجب فعله؟ لقد ابتكر هذه التسمية بنتام للدلالة على الأخلاق العامة لكنها اتخذت دلالة خاصة ، حيث تعنى جملة قواعد وواجبات مهنية ، فى الطب تحديداً وبالطبع فى المهن الأخرى .

إن علوم الواجبات - وهى تؤدى إلى "مدونات واجبات" - تمثل إذن القواعد والواجبات الملازمة لممارسة المهن الحرة . ومن الواضح أن ثمة فرقاً بين علم الواجبات وبين الأخلاق النظرية ، بين القواعد والواجبات الوضعية وبين فلسفة أخلاق نسقية موحدة ومستندة إلى مبادئ ، ألا أن الأخلاق ، وعلم الواجبات ، والأخلاق النظرية علوم متجاورة دون أن تكون

دلالتها متطابقة . كذلك علينا التساؤل عن " منظرى الأخلاق النظرية " هل هم حكماء أم اختصاصيو علم الواجبات ؟ ما معنى الأخلاق النظرية التطبيقية فى عصرنا ، خاصة فى مجال الطب والبيولوجيا؟ ذلك هو موضوع الفقرة الختامية التالية.

وتعتبر الأسئلة المتعلقة بالحياة وقيمتها ذات أهمية لـ "الأخلاقيات البيولوجية " bioethics "، التى هى فى هذه الآونة المنطقة الأكثر تقدما فى الفلسفة التطبيقية . ويتضمن أحد المجالات البارزة فى الدراسة "أخلاقيات المحترفين" و"أخلاقيات المال والأعمال" و"الاختبار النقدى" أو البحث النقدى للقضايا والأسئلة المتعلقة بالحرب والجماعات والتلوث والكوارث الأخرى التى هى من صنع الإنسان أو الكوارث الطبيعية والصراعات بين المصالح الأساسية . بالإضافة إلى أن ممارسات مثل التفرقة العنصرية والعقوبات الاقتصادية والرقابة ، قد تبلورت وأصبحت واضحة من خلال المناظرات السياسية الأخلاقية .(71)

هناك ثلاثة طرق رئيسية فكر الفلاسفة عن طريقها أن المذاهب السياسية والأخلاقية يمكن وينبغى تطبيقها على المشاكل الأخلاقية فى الحياة الحقيقية . وتعريف هذا المدخل هو أمر أساسى من أجل تحديد المنعطفات الحميدة والرديئة التى يمكن أن تتخذها الفلسفة التطبيقية فى المستقبل .

وتتكون الطريقة الأولى كما ترى هيتا وماتى هايرى من التطبيق الميكانيكى للمناهج الأخلاقية على المشاكل التى استحدثها المواطنون المهتمون والمحترفون وصناع القرار العام . ويكون هذا المنهج مفتوحًا للكثير من الأسئلة والقضايا الشائكة المتعلقة بتعريف المشاكل الأخلاقية ، ومجال الدراسات الأخلاقية ونزاهة أو تجرد الفلاسفة الأخلاقيين . كما لاحظ "آرثر كابلان" Arthur Caplan فى 1983 فى مقالته :"هل يمكن للأخلاق

التطبيقية أن تكون فعالة فى الرعاية الصحية وهل ينبغى عليها أن تناضل من أجل أن تكون كذلك ، إن هناك ثلاث سمات أو ملامح يمكن اعتبارها حاسمة فى الفلسفة التطبيقية ، وخاصة فى مجال الأخلاقيات الطبية . أولاً : من المفترض أن الفلاسفة متمكنون من ممارسة التحليل المفهومى . ثانيًا : من المفترض غالبا أنهم يملكون هيكل المعرفة المتعلق بالنظريات الأخلاقية التى يمكن استحضارها مباشرة لمعالجة المشاكل الأخلاقية والاجتماعية للحياة الحقيقية . ثالثا : يعتقد أن الخبرة الأخلاقية للفلاسفة تكشف أحيانا من واقع أنهم غير مهتمين أو ليست لهم مصلحة ومحايدون تجاه الأحداث الأخلاقية التى يختبرونها .

يحاول "كابلان" أن يبرهن فى مقالته على أن القدرة المذكورة أولا هى كفيلة بأن تحول الفلاسفة إلى قوة "شرطة" مفهومية ، بينما الخاصية أو القدرة الثانية جديرة بأن تجعلهم فنيين يطبقون كتلة من المعلومات الموجودة مسبقًا على مواقف عملية . والسمة الثالثة بدورها تشبه الفلاسفة بمشرعين ومحكمين مثاليين للنظريات الأخلاقية الشهيرة فى القرن الثامن عشر . وحينما نضع تلك الخصائص والصفات سويا ، وحينما نضع الفلاسفة الذين يستجيبون لوصف "كابلان" ويضعونه موضع التطبيق ، تكون النتيجة ما يسميها هو "النموذج الهندسى للأخلاق التطبيقية" .. ويستخلص "كابلان" من ذلك أنه طالما أن لهندسة الأخلاقية فى المجال الطبى تقود فى معظمها إلى تحليل غير كامل وتوصيات متحيزة ، فربما يكون من المفضل لو أبعد الفلاسفة هذا النمط عن المستشفيات والمدارس الطبية معا . ونحن نستطيع أن نضيف إلى هذا فقط أنهم ينبغى أن يستبعدوا أيضا من كافة المجالات الأخرى للفلسفة التطبيقية .

والمنهج الثانى الذى يذكرنه لتوظيف الاعتبارات النظرية فى المواقف

العلمية هو المنهج الذى دعا إلية توم بيوشامب Tom Beauchamp وجيمس تشيلدرس James Childeress فى كتابهما "مبادئ أخلاقيات الطب الحيوى" Principle of Biomedical Ethics (1994) ، والفكرة التى طرحها الكتاب ودافع عنها هى المبادئ الأربعة . مبادئ الإحسان وعدم الإيذاء واحترام الاستقلالية والعدالة . تغطى معظم الاعتبارات الأخلاقية التى ترتبط بممارسة الطب وتوفير الرعاية الصحية . ولا يدعى بيوشامب وشيلدرس ، أن كل الإجابات عن الأسئلة الأخلاقية يمكن استنتاجها مباشرة من هذه المبادئ . لكن يمكن النظر إلى رأيهما بدلا من ذلك على أنه محاولة للمزج بين نوع الحدسية الأخلاقية من حال إلى أخرى ، وهو النوع الذى ينطبق على المحترفين فى أى مجال من المجالات ، مع الصيغة الانتقائية للتفكير الأخلاقى الأدبى .

والطريقة الثالثة لتطبيق الفلسفة على المشاكل الأخلاقية هى إتباع المنهج الذى قدمه فى صورته الأساسية جوناثان جلوفر Jonathan Glover فى كتابه "تحقيق الموت وإنقاذ الحيوات" وهما تتنبان هذه الطريقة وتريان أن العمل الصحيح للفلسفات التطبيقية يمكن تقسيمه إلى ثلاث مهام مرتبطة ارتباطا وثيقا ، تحتوى على وصف وتقييم للاستجابات الأخلاقية وكذلك بالمثل تحليل الترابط المفهومى والتناسق المنطقى . وفيما يتعلق بفكرة التنظيم تريان أن كل السلوك الإنسانى يتحقق من واقع أخلاقي تجريبى ، حيث تصدر الأحكام والتقييمات باستمرار عن السلطات العامة والمحترفين والمواطنين المهتمين . وتكون مهمة الفيلسوف الأولى فى دراسة المعضلات الأخلاقية نتيجة لذلك هى الكشف عن المبادئ والقوانين التى طبقت فى السابق على القضية الجارى بحثها .

وتتضمن الموضوعات التى ربما ستجذب الانتباه للفلاسفة التطبيقيين فى المستقبل القريب ، أخطار الهندسة الوراثية والتكنولوجيا الحيوية وتأثير

الأمراض المعدية غير المعروف حتى اليوم مثل مرض نقص المناعة المكتسبة ، الأيدز ، وحماية الجنس البشرى وبيئتنا الطبيعية ضد الكوارث الطبيعية والكوارث من صنع الإنسان . والأسئلة النظرية المرتبطة بهذه القضايا . ومن ضمن أهم القضايا هى تلك القضايا المتعلقة بقيمة الحياة ومعنى الوفاة والحرية والمسؤولية . وربما سيكون من الملائم اختبار ما إذا كانت الإنسانية أو البيئة تستحق فى الحقيقة الإنقاذ تحت أى تكلفة .

وينبغى على الأخلاقيين أن يدرسوا مدى شرعية الأنشطة التجارية . فهل ينبغى على سبيل المثال وضع القيود على السوق الحرة حينما يصل الأمر إلى تسليع الجسد الإنسانى أى تحويله إلى سلعة ؟ أو هل يجب أن يكون الناس أحرارا فى شراء أو بيع الأعضاء الحيوية والأجزاء الأخرى من الأجساد الحية متى أرادوا فعل ذلك ؟ علاوة على أنه إذا كان هذا مقبولا فى الطريقة الغربية للتفكير ، إذن ما الذى ينبغى التفكير فيه بشأن العادات الأكثر تقليدية التى تتضمن عمليات على الجسد الإنسان ؟ وتقفز إلى الذهن أمثلة مثل ختان الأطفال (72)

2- ما هى البيواثيكا Bioethique ؟

ظهر هذا المصطلح حديثاً ولا يتجاوز ظهوره عقود ثلاثة ، وقد تحدد على يد العالم الامريكى بوتر R. Potter ليعنى استخدام العلوم البيولوجية من اجل تحسين صفة الحياة. وقد ذاع فى اللغة الفرنسية منذ بداية الثمانينات وذلك نتيجة تقدم علم الحياة ، ولا يزال النقاش والكتابات حول المصطلح وتحديده مستمرة سواء فى الغرب أو فى الفكر العربى المعاصر(73). ومن الملاحظ أن البيواثيكا قد انتشرت بهدف تطلع علمى أكثر من كونها منظومة قيم تأملية . ويتكون المصطلح من مقطعين أخلاق Ethique وحياة Bios لذا فهى من حيث اللغة تدل على التفكير فى القيم الخاضعة للحياة أو فلسفة

الأخلاق المتعلقة بنتائج علم الحياة والطب ، ومن هنا فهى تترجم أحيانا بأخلاق البيولوجيا (= أخلاق الحياة) أو الأخلاق الطبية ، أو بجمع العلمين معاً تحت مسمى أخلاقيات الطب والبيولوجيا . وهى مصطلح غامض يثير التساؤلات وفى مقدمتها هل الإنسان بوصفه فاعلاً وشخصاً أم الإنسان بوصفا حياً هو الذى يشكل موضوع البيواثيكا ؟ هذه الثنائية تظهر فى التعريفات التى اوردها جى دوران Gwy Durand فى La Biaethique باريس 1989 لبعض المنظرين :

البيواثيكا عند بييردى شامب P. D. Champs هى العلم المعيارى للسلوك الإنسانى الذى يمكن قبوله فى مجال الحياة والموت .

وهى عند دافيد روى D. Roy دراسة تداخل جملة الشروط التى تقتضيها إدارة مسؤولة للحياة الانسانية أو الشخص الإنسانى فى إطار أنواع التقدم السريع والمعقد للمعرفة والتقنيات الحيوية الطبيعية .

وعند جى دوران هى البحث عن جملة المطالب لاحترام الحياة الإنسانية والشخص وتقدمها فى القطاع الحيوى -الطبى .

وبتحليلنا هذه التعريفات على منظور علمى من جهة وعلى التأمل الفلسفى للأخلاق النظرية والمسؤولية والقيم من جهة ثانية . هنا نجد أنفسنا أمام طفرات متصلة بعلوم الحياة تستلزم أشكال جديدة من المسؤولية كما لدى هانز يوناس وان نأخذ فى الاعتبار احترام الشخص كما لدى كانط . وعلى هذا تدل البيواثيكا على المسؤولية تجاه الحياة الإنسانية القادمة والتى نحن موكلون بحراستها ، وعلى البحث عن أشكال احترام الواجب للشخص ، سواء كان الأخر أو المرء نفسه ، بحيث يجرى على وجه الخصوص فى مجال النظر فى القطاع الحيوى - الطبى وتطبيقاته . وقد يتيح هذا التعريف الذى تقترحه جاكلين روس العثور على معايير صحيحة فى مختلف الميادين التى تضمها

أخلاقيات الطب والحياة. ويهمنا ان نحدد هذه الميادين التى تضمها أخلاقيات الحياة والطب. اعتماداً على كل من جان برنار وهانز يوناس على النحو التالى :

قضية المسؤولية ، نداء مبدأ المسؤولية ، فالبيواتيكا هى مشروع مسؤولية لما يمكن ان نطلق عليه " السيطرة على السيطرة " أو " السلطة على السلطة " وسط دوائر ميادين أساسية ثلاثة هى : السيطرة على الإنجاب ، السيطرة على الوراثة ، السلطة على العلاجات العصبية . ويؤكد بول ريكور إن سلطة السلطة مطلوبة جداً بمقدار ما يتصل الأمر بقاعدتنا الحيوية . ونحن مسؤولون عن ذلك مسؤولية تامة .

السيطرة على الإنجاب : تستلزم السيطرة على الإنجاب إعادة تعريف المسؤولية ضمن تنظيم أخلاقى حياتى . فالقضايا التى يواجهها البشر من : منع الحمل ، إلى التلقيح الصناعى ، تغير شكل الولادة . لقد سخر البعض من للأخلاق الحيوية للإنجاب الصناعى ، لكن أليس المشكلات التى يثيرها تجعلنا نفكر ان للأخلاق مجالاً كبير فى هذا الموضوع ، إلا يستدعى ذلك تحديد مجموعة مبادئ لتنظيم التجريب فى هذا الميدان . لقد اشرنا إلى قول يوناس أن الطفل موضوع أولى للمسئولية وان الواجب الوالدي عملية مستمرة ، الوليد والطفل يقتضيان مسؤولية فى كل لحظة وتعطى جاكلين روس مثالاً لهذه المشكلات ، والدتان بيولوجيتان الأولى بالمبيض والثانية بالرحم"[74]

السيطرة على الوراثة : بعد ازدياد الاهتمام بالهندسة الوراثية والتى تعنى جملة الطرق الموصلة إلى المعرفة المباشرة للمادة الوراثية وتحويرها منذ 1971 حيث نشأت فى ستانفورد بكاليفورنيا تقنيات إعادة التفاعل الصناعى الذى توصل إلى نقل المواد الوراثية إلى خلايا أخرى . ومن هنا ظهر قلق بسبب ذلك فى ندوة فى اسيلومار Asilomar بالولايات المتحدة

1974 حيث قرر المشاركين إزاء الأخطار المتوقعة وقف التنفيذ وتعليق البحوث المتصلة بالهندسة الوراثية . إلا أن التراجع جاء سريعاً فى اسيلومار ايضاً 1975 أخذت الهندسة الوراثية تتقدم فى ظل رقابة شديدة . مما طرح التفكير فى مبدأ المسؤولية واحترام الإنسان . ويترتب على التفكير الأخلاقى فى مجال الهندسة الوراثية تجنب العبث بالطبيعة من جهة وكل تدخل أو غواية من تحسين النسل . وبين هاتين العقبتان تظهر الأخلاق الحيوية وتتخذ طريقها.

السيطرة على تأثير العقاقير فى الأعصاب: إن توسع العلوم العصبية وأبحاث علم النفس العقاقيرى تثير مشكلات خطيرة تجعل السيطرة على نتائج هذه الأبحاث مطلباً ضرورياً وحافلاً بااللايقين والأخطار فى نفس الوقت . والسؤال هل يبرر تصحيح الاضطرابات النفسية الخطرة تبديل الشخصية تبديلاً معكوساً . فالعدوان على الشخص الإنسانى يبدو شيئاً بديهياً أكثر من استعمال المهدئات العصبية أو المعالجة النفسية ويطرح جان برنار تساؤلاً مهماً بقوله : "عندما يكون عدد الخلايا المزروعة كبيرا فى مختلف أنواع التلقيح وتكون الأماكن المعينة مراكز وظائف عليا ، هل تستطيع تغيير الشخص؟ هل ينبغى السماح بذلك؟ "أن السيطرة على السيطرة " تظهر هنا أساسية ، حيث يكون الإنسان مهدداً من قبل العلم ، فإذا كانت الهندسة الوراثية سلاح لاستبعاد الضعفاء ؛ فإذن علم النفس الجراحى يمثل عدواناً على الشخصية الإنسانية[75] .

3- الأخلاق الحيوية والقانون .

تكوين اللجان الأخلاقية لقضايا الطب والوراثة: لقد أدت المشكلات الجديدة الناجمة عن تسارع التقدم البيولوجى إلى تأليف لجان منذ الستينيات والسبعينيات مثل : لجنة الأخلاق النظرية الفرنسية . وما لبثت

لجان الأخلاق النظرية إن ازدادت انطلاقاً من قانون نورمبرج 1947 ؛ الذى يعد مرجعياً فى ذلك، ففى نظر الأطباء المهتمين بأخلاق نظرية علاجية تشكل موافقة وأهلية الشخص المعنى ، الشرعية لقبول أو رفض التجريب والعلاج . وأوصى إعلان هلسنكى 1964 بتأليف لجان مراقبة كطريقة للحصول على الموافقة وصفة المعلومات المقدمة للمرضى المشاركين فى التجارب " . وكذا إعلان مانيلا 1981 الذى اقترح إحداث لجان تقدير أخلاقى نظرى وقد بدأت بالفعل تكوين هذه اللجان فى الولايات المتحدة وانجلترا والسويد . وقد مر تكوين اللجان الأخلاقية كما يذكر جان برنار بمرحلتين :

المرحلة الأولى : تكوين لجان أخلاق نظرية حيوية للمستشفيات والجامعات بشكل شبه تلقائى ، عن طريق أطباء مهتمون ناقشوا الأسئلة التى يثيرها التقدم البيولوجى

المرحلة الثانية: مرحلة ظهور اللجان القومية ، حيث نشأت فى فرنسا عام 1983 مؤسسات قومية لأخلاق نظرية تتعلق بالبحث العلمى .

قوانين الأخلاق الحيوية :

بعد نشأة اللجنة القومية لأخلاق نظرية لعلوم الحياة والصحة فى فرنسا 1983 وضع تقرير بعنوان " علوم الحياة : من الأخلاق النظرية إلى القانون " 1988 وصيغت ثلاثة قوانين اقرها البرلمان الفرنسى 1994 . وتؤكد هذه القوانين حقوق الجسد البشرى واحترامه ، فالنص الرئيسى للتشريع يدور على الجسد البشرى ولا تجاريته ، فهو لا يمكن أن يكون موضوع تجارة ولا يمكن وراثته . " فالقانون يضمن أولوية الشخص ، ويمنع كل عدوان على كرامته ، ويكفل احترام الكائن البشرى منذ بدأ الحياة (المادة 16) .

أ- لكل الحق فى احترام جسده . والجسد الإنسانى مصان . ومن الممتنع أن يكون الجسد البشرى ، أو عناصره أو نتاجه موضوع حق أرثى.

ب- يحق للحاكم أن يأمر باتخاذ جميع التدابير لمنع أو وقف العدوان اللاشرعى على الجسد البشرى أو الحيلولة دون كل سوء لا شرعى يمس عناصره أو إنتاجه.

جـ- تمنع الإساءة إلى الجسد البشرى إلا عند ضرورة معالجة الشخص (76)

إن التدخل فى تغير أو تحسين النسل ، أمر مدان إدانة صارمة فهو مذهب اجتماعى يهدف إلى تحسين العرق النقى وإلى حذف الآخرين (النازية) وهو يتطلع إلى تعقيم بعض الجماعات البشرية بحكم أنها دانسة

4- الفلسفة وقضايا الأخلاق الحيوية .

أ- العقبات أو الأخطار المحتملة..

اذا ما تساءلنا عن المشكلات التى تحدق بتطور علوم الحياة وبالتغيرات التى تحدثها على الكائن الحى الذى ينتمى إليه الإنسان نفسه، فإننا نجد أن العلموية التى تدعى القدرة على حل جميع المشكلات الفلسفية والإنسانية عن طريق العلم تمثل العائق الحاسم أمام إقامة أخلاق حيوية. فهى حين ترجع كل معرفة ذات شأن إلى العلم الوضعى،تموه الطبيعة البشرية وتستبعد القيم، إن النزعة الوضعية الناتجة عن العلموية تدرس الإنسان بدون الإنسان تنفى المشروع الإنساني المعنى بالجسد والحياة، وبالتالى معايير الأخلاق النظرية ومبحث القيم الذى يؤسس كل أخلاقية حيوية فالعلم فى ذاته هو الأساس وعنه يصدر التشريع،وبالتالي تتحول الأخلاق النظرية إلى علم واجبات مهنية.ان الخطر المزدوج للعلموية والوضعية التقنية التى ترى ان التقنية قادرة على حل جميع المشكلات هو الذى يبدوا اليوم فى الأفق خطراً ولابد من مواجهة هذا الخطر حتى لا تتحول الأخلاق الحيوية إلى علم واجبات .

ويوضح لنا لوك فيري Luc Ferry في كتابه "الإنسان المؤله أو معنى الحياة" L'homme – Dieu ou le sens de la vie أن أخلاقية البيولوجيا :

تقديس الجسد البشري على أساس أن الثورة البيولوجية كما تمثلت في : التلقيحات خارج الرحم ، الحبوب المجهضة ، الاستنساخ الوراثي ، التجريب على الجنين البشري ، النسالة ، تقدم لنا تعريفات جديدة لحدود الحياة والموت، هبات الأعضاء ، التدخلات والمعالجات الجنينية، الطب التنبؤي ، هي سلطات غير مسبوقة يمارسها الإنسان على الإنسان.[77]

ب- البحث عن مبادئ :

إن الشئ الأساسي بالنسبة للفلسفة هو البحث عن المبادئ والأسس التي تستند إليها الأخلاق الحيوية . إن علم الحياة والطب يشتركان في أن موضوعهما هو الجسد والحياة وعلى هذا فإن المبدأ الأول للأخلاق الحيوية ، سيكون مبدأ احترام الجسد ، ذلك لأن الجسد البشري ، بدل من أن يكون ماهية يمكن فصلها عن الشخص ، هو مقوم مادي دال على واقع شخصي، جسد ـ حي ، وليس مجرد حجم ممتد في المكان ، فالجسد بنية ميتا فيزيقية يعرب كل لحظة عن وجوده . فإذا ظهر "الجسد ـ الشئ" الذي يدرسه الطبيب على أنه خاضع للتقنيات وراضخ للتأثير الخارجي الآلي ، فإن "الجسد ـ الخاص" المنظور إليه بالمعنى الوضعي ، بوصفه فاعل الاندماج في العالم . إنما ينبغي أن يكون ، كما تؤكد روس، هو المركز والأساس والمرجعية وأول المبادئ التي تشير إليها هو المسؤولية كما ذكرنا من قبل . حيث علينا تأسيس الأخلاق الحيوية على أساس المسؤولية ، ودون الخوف من العلم بذاته والتقنية بذاتها ، والحلم المجنون الذي يرتبط بهما ، ينبغي السيطرة على التقنية التي تؤدي إلى عكس غايات الإنسانية . حيث أصبح الإنسان لا يتحكم في كل الآثار الممكنة لتدخلاته في طبيعته التي يمكن للكائن البشري أن يبدعها تخاطر بالإفلات منه بطريقة لا يستطيع التراجع عنها.

احترام الحياة وأولوية الجسد الشخصي . هذان هما الأساسان للأخلاق

الحيوية ، وهما ينطويان على بعد أنطولوجي للمشكلات التي تطرحها السلطة البيولوجية . وأيضا فإن المسائل التي يثيرها التجريب الطبي البشري تدعو إلى أخذ مبدأ العدالة في الاعتبار .[78]

الهوامش والمراجع

---

(1) راجع جاكلين روس : الفكر الأخلاقى المعاصر ، ترجمة عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت 2001 ، القسم الرابع الأخلاق النظرية التطبيقية ص 9، 108 وما بعدها .
إن هذا العمل الذى تقدمه لنا روس هو قراءة كانطية لكل ما قدم من مذاهب وكتابات أخلاقية فى القرن العشرين حيث تعد كانط من المؤثرات الأساسية فى الفكر الأخلاقى المعاصر " القسم الأول " وتجعل من مبدئه الفاعل المستقل الحر ص29 وكذلك من مبدأ المسئولية (ص40) وكذلك مبدأ احترام الحياة (ص46) المبادئ التى انطلق منها هذا الفكر . و تشير إليه وتوضح تأثيره حين تعرض للنظريات الأخلاقية فى عصرنا ؛ خاصة الأخلاق النظرية للتعالى الدينى عند ليفيناس (ص63 – 66) وأخلاق الحوار عند كارل أوتوابل (ص71) والأخلاق التواصلية عند هابرماس (ص78) وأخلاق الحضارة التقنية عند يوناس (ص81 – 83) وأخلاق العدالة والإنصاف عند رولز (ص98 ، 100 ، 102 ، 103) ونحن نعد الآن قراءة كانطية لهذا العمل لمتابعة حضور كانط فى الأخلاق المعاصرة .

(2) راجع دراستنا، الهيرمنيوطيقا الظاهرياتية، التأويل عند ريكور، وكذلك الملف الذى أعدته مجلة أوراق فلسفية العدد 8، ديسمبر 2003 ، والمقالة الرابعة فى هذا الكتاب

(3) Apel. O., L' Ethique a l age de la Saence, tille, pnemes uni, de lille 1987.
وانظر الفقرة الخاصة به فى هذه المقالة ، والمقالة الثانية فى هذا الكتاب .

(4) راجع دراستنا : القيم والأخلاق عند نتيشه ، أوراق فلسفية ، العدد الأول ، ديسمبر 2000 .

(5) هانز يوناس : مبدأ المسؤولية ، نقلاً عن جاكلين روس ص14

(6) جان فرانسو ليوتارد : الوضع ما بعد الحداثي ترجمة احمد حسان ، دار شرقيات ، القاهرة . وانظر الملف الذي أعدته مجلة "أوراق فلسفية" حوله ، العدد 4-5 ديسمبر 2002 القاهرة ، وكذلك المقالة الأولى من هذا الكتاب الفقرة الخاصة بليوتارد .

(7) جاكلين روس ، ص15

(8) راجع دراسة د. عطيات ابو السعود : نظرية الفعل التواصلى عند هابر ماس فى كتابها : الحصاد الفلسفى للقرن العشرين ، منشأة المعارف، الإسكندرية 2002 ، ص 91 – 125

(9) راجع فى هذا الصدد كل من :

- Abrams, N.: Medical Ethics: A Clinical Text-book A Bradford book Massachus 1983
- Arras , J: Ethical Issues in Modern Medicine" 2nd Ed , Mayfield Publishing Company , California, 1983

- Beauchamp, T: Principles of Biomedical Ethics" Oxford University Press Oxford , 1983
- Campbell , A : Moral Dilemmas in Medicine, Churchill Living Stone , New York 1984
- Veatch R.M: A Theory of Medical Ethics" Basic Books , Inc Publishers New York 1981

(10) جاكلين روس ، ص18 ، هيدجر : مسألة التقنية فى هيدجر : التقنية – الحقيقية والوجود – ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادى مفتاح، المركز الثقافى العربى بيروت 1995 ص43 – 86

(11) مونود: العلم وقيمه ، فى كتاب لاركوفرت "من أجل أخلاق نظرية المعرفة"1980نقلا عن جاكلين روس

(12) د. أحمد عبد الحليم عطية : الأخلاق عند ديكارت ، فى الديكارتية فى الفكر العربى ، القاهرة 1989

(13) راجع د. توفيق الطويل حول فلسفة كانط الأخلاقية فى الفلسفة الخلقية ، دار النهضة المصرية ، القاهرة

(14) راجع ميشيل فوكو: الانهمام بالذات ، الجزء الثالث من تاريخ الجنسانية ، ترجمة جورج أبي صالح ، معهد الإنماء القومي ، بيروت د.ت روس ص31 ، والفقرة التالية عنه فى هذه المقالة

(15) روس ، ص35 ، وانظر الفقرة التالية ، وكذلك الملف الذى أعدته مجلة أوراق فلسفية حوله ، العدد الثالث عشر ، والذى يضم دراسات متعددة منها دراسة جان دى لاكروا اللامتناهى والجار ترجمة د يحيى هويدى ، وميجيل ابنصور: الدولة والعدالة عند ليفيناس ترجمة مالفى عبد القادر ، ودراسة سواريت عمر : الحوار بين الذات والآخر ودراسة جارى جيتنج : ليفيناس الكلى والآخر ترجمة بدر مصطفى والوحى والإنسانية فى الفلسفة الليفيناسية لبلعز نور الدين وليفيناس وعبد الوهاب المسيرى

(16) راجع جلال الدين سعيد : فلسفة سبينوزا، مؤسسة عبد الكريم للنشر والتوزيع، تونس1996 وترجمته لكتاب اسبينوزا : الاخلاق ، دار الجنوب للنشر ، تونس د.ت وكذلك كتاب دولوز عنه

(17) روس ، ص37

(18) أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة

(19) راجع تناول الأخلاق عند يوناس ، الفقرة القادمة .

(20) روس : ص41

(21) اسبنيوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، ترجمة و دراسة حسن حنفى ، مكتبة الانجلو ، القاهرة

(22) د. نصار عبد الله: العدل بين الليبراليين والماركسيين ، رسالة دكتوراه منشورة ، جامعة القاهرة

(23) راجع راجع المقالة الثالثة من كتابنا هذا حول : التفكيك والأختلاف فى الفكر العربى المعاصر

(24) قارن هابرماس في محاولة تقريبه بين دولة الرفاه والمجتمعات الاشتراكية وذلك ضمن كتابه: الخطاب السياسى للحداثة ، ترجمة جورج تامر ، دار النهار ، بيروت 2002

(25) هـ. دريفوس ، ب. رابينوف : فوكو .. مسيرة فلسفية ترجمة جورج أبى صالح ، مركز الإنماء القومى ، بيروت د.ت. خاصة الفصل الحادى عشرة ؛ التحليلية التفسيرية للأخلاق

(26) راجع د. ناهد البقصمى : الأخلاق والهندسة الوراثية ،عالم المعرفة ، الكويت 1993

(27) جاكلين روس : ص46

(28) د. انور مغيث : سياسات الرغبة ، أوراق فلسفية ، العدد 2 ، 3 ، القاهرة ، 2001

[29] محمد ابدير : مفهوم الرغبة عند جيل دولوز ، مجلة أوان ، البحرين ، العدد 5 ، ص 152 وما بعدها

[30] أشرف منصور : ضد أوديب ومراجعة التحليل النفسى ، العدد 3/2 أوراق فلسفية

[31] محمد الشيخ – ياسر الطائرى : الحداثة وما بعد الحداثة ، دار الطليعة ، بيروت، 1996

[32] صايم حكيم: ميلاد الرغبة ، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، العدد 14 ، ص 279

[33] أنظر ملف رولز ، مجلة أوراق فلسفية العدد 3/2 القاهرة

[34] ناصيف نصار : باب الحرية ، دار الطليعة ، بيروت 2003 ص 120

[35] جاكلين روس ، ص56

[36] يمكن أن نشير إلى الاهتمام الكبير المتزايد بالبحث في نظرية السعادة،كما نجد ذلك على سبيل المثال لدى كل من :فلاديسلاف تتاركيفنيتش : السعادة ترجمة د. كبرو لحدو ، دار الحصار ، سورية 2002

[37] نقلا عن جاكلين روس ، ص 57

[38] سان هند : ما بعد الحداثة فى كتاب مستقبل الفلسفة فى القرن الواحد والعشرين عالم المعرفة ، الكويت 2004 ص 156-157

[39] عبد الوهاب المسيرى : مادة ليفيناس : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، كذلك أوراق فلسفية ، العدد 13 ملف إمانويل ليفيناس

[40] أنظر د. محمد على الكردي : جاك دريدا وفلسفة التفكيك ، مجلة إبداع ، القاهرة فبراير – مارس2000 ص 35 ، وروس ،الموضع السابق

[41] ديلاكروا : الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة د. يحيى هويدى ، ص120

[42] روس : المصدر السابق ، ص68

[43] المصدر السابق ، ص 77

[44] بوزيد بومدين : ايطيقا التواصل ونقد العقل الأداتى ، بحث مقدم إلى ندوة الجمعية الفلسفية المصرية ، القاهرة ، ديسمبر 2003

[45] المصدر السابق ص 72

[46] هابرماس : القول الفلسفى فى الحداثة ترجمة فاطمة الجيوشى ، وزارة الثقافة السورية ، دمشق1995 وروس ص 73-74

[47] روس ص 75

[48] د. عطيات أبو السعود : المصدر السابق

[49] المصدر السابق .

[50] جاكلين روس 81

[51] يوناس : مبدأ المسؤولية ص30 – 31 نقلاً عن جاكلين روس ص82

[52] انظر تحليلنا لموقف الوضعية من الأخلاق والتقييم فى النظرية العامة للقيمة ، دراسة للقيم فى الفكر المعاصر القاهرة دار قباء 2004 الفصل الأول من الباب الأول والثانى من الباب الرابع .

[53] عن جاكلين روس، ص 85

[54] وانظر د.ناصيف نصار: باب الحرية،دار الطليعة بيروت 2003 ص 189

[55] راجع ميشيل فوكو : استعمال اللذات ، ترجمة جورج ابي صالح معهد الإنماء القومي ، بيروت د.ت

[56] انظر مطاع صفدي : أثيكا فن الوجود ، في مقدمة الترجمة العربية لكتاب فوكو : إرادة المعرفة ، ج1 من تاريخ الجنسانية ، معهد الإنماء القومى ، بيروت

(57) هيوبرت . دريفوس وبول رينبو : فوكو مسيرة فلسفية ص 203-204 وسنضع اقتباساتنا منه داخل المتن بين قوسين

(58) راجع الدراسة المتفردة فى العربية للدكتور عثمان أمين حول الرواقية ، الانجلو المصرية ، القاهرة

(59) صموويل كورفيتر : الفلسفة السياسية : ترجمة نصار عبد الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ص 121-122

(60) هيوبرت . دريفوس وبول رينبو : فوكو مسيرة فلسفية ص 203-204.

(61) راجع هذا الموقف بالتفصيل فى جاكلين روس ص 91

(62) ويقدم بنتام J. Bentiham مؤسس مذهب المنفعة ، الذى يؤكد مبدأ اكبر قدر من السعادة لاكبر عدد من الناس ، مبدأ يصلح أساساً للحكومة . وهو مبدأ يفترض بحثاً عن اللذات ، حساب المتع التى تقود إلى الانسجام الاجتماعى. وقد اعتنق جون ستيورات مل J. S. Mill بدوره مذهب المنفعة ويرى كتاب "التقوية" ان المنفعة عاطفة غيرية الاحتمال ، وان مبدأ السعادة الأكبر ، هو الذى يؤسس النظرية النفعية وأنظر توفيق الطويل فلسفة الأخلاق ، دار النهضة العربية ، القاهرة

(63) روس ص 97

(64) جاكلين روس ص 101

(65) سفارتزمان : الأخلاق البرجوازية فى العصر الحاضر ، ص155

(66) روس ص 101 وأيضا د. نصار عبد الله ، مرجع سبق ذكره

(67) جاكلين روس ص 121

(68) ومع هذا تشير هياتى وماتى هاير إلى اننا نجد أن التطبيق الأول للتفكير لما بعد الحرب يمكن ارجاعه إلى فرنسا وخاصة دراسة سيمون دى بوفوار "عين على عين" ، حيث قدمت فى هذه الدراسة دفاعًا جريئًا عن المشاعر والاجراءات العقابية ضد الغزاة النازيين لفرنسا وقت الحرب . وينظر لهذه الدراسة التى تمزج الوجودية ببعض عناصر الأخلاق الكانطية على انها الأصل فى كل الأعمال فى الأخلاق التطبيقية التى ظهرت منذ ذلك الحين .

(69) فى بداية السبعينيات لحق الفلاسفة البريطانيون بالجدل الدائر كما يظهر فى جريدة "الفلسفة والشئون العامة" . فقد بدأ ريتشارد هارى R.Harry هذا الإسهام بتقديم وجهات نظر عن أخلاقيات الحرب والإجهاض ثم جاء بيتر سنجر Peter Singer الذى تناول قضايا العصيان المدنى والمساعدة الدولية ، والذى يعتبر من رواد الأخلاقيات التطبيقية الدولية وجون هاريس J. Harris الذى تميز بتقديم حجج فعالة تدفع العنف أو تقاومه عن طريق الإغفال أو الفعل السلبى . ويمكن ايضًا أن نذكر فليبا فوت التى طبقت وجهات النظر الأخلاقية عند أرسطو والأكوينى على مشكلات الإجهاض والقتل الرحيم . انظر اوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة فى القرن الواحد والعشرين ترجمة مصطفى محمود محمد ، الكويت 2004 ص 163 .

(70) هيتا وماتى هاير : الفلسفة التطبيقية فى منعطف القرن فى كتاب أوليفر ليمان ص 164 وهما يقدمان مجموعة من الدراسات فى الفلسفة التطبيقية ، نشير إليها لمساعدة القارىء فى التعرف على هذه الفلسفة وهى : ا ر. شادويك R. Chadwick موسوعة الأخلاق التطبيقية الصادرة عن المطابع الأكاديمية ، سان دييجو 1998 أم هايرى M.Hayry : مذهب النفعية الليبرالية والأخلاق التطبيقية ، لندن ، روتلدج 1994 وبى سنجر P. Singer الأخلاق التطبيقية ، مطابع جامعة أكسفورد ، أكسفورد 1980

(71) هيتا وماتى هاير ، المرجع السابق ص 168

(72) المرجع السابق ، ص 179 .

(73) عبد الرازق الداوي:الفكر الأخلاقي الجديد في الفكر العربي المعاصر فى كتاب (الفلسفة العربية في مائة عام) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت2002

(74) روس ص 112-113

(75) روس الموضع السابق

(76) د. أحمد عبد الحليم عطية : مفهوم الجسد في الفلسفة المعاصرة ، مجلة دراسات ، تصدرها كلية الأداب جامعة وهران السانيا ،وهران ، الجزائر، العدد الأول2003وجاكلين روس : المرجع السابق

(77) لوك فيري:الإنسان المؤله أو معنى الحياة،ترجمة محمد هشام ، دار إفريقيا الشرق،المغرب 2002ص145وما بعدها

(78) جاكلين روس ص 121

الفهرس